Herrn Professor Dr. J. M... mit freundlichem G... der Verf.

Ehescheidung, Eheschließung und kirchliche Trauung.

Nach der Schrift und der Gesetzgebung

von

August Ebeling, D.Dr.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1904.

Germany

Ehescheidung, Eheschließung

und kirchliche Trauung.

Ehescheidung, Eheschließung und kirchliche Trauung.

Nach der Schrift und der Gesetzgebung

von

August Ebeling, D.Dr.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1904.

Forty
E

Vorwort.

In den Theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1903, Heft 1 (ausgegeben im Oktober 1902) habe ich einen Aufsatz unter der Überschrift: Über Ehescheidung und die kirchliche Trauung bei Ehen geschiedener Personen veröffentlicht. Was dort vorgetragen ist, jetzt in einer besonderen Broschüre herauszugeben, bewegen mich mehrere Gründe. Zunächst der Wunsch, es möglicherweise in weitere, auch nichttheologische Kreise zu tragen, als dies erfahrungsmäßig durch wissenschaftliche Sachzeitschriften der Fall ist, sodann, das dort Dargelegte weiter auszuführen und zu begründen, als der knappe Raum der Zeitschrift gestattete. Das Büchlein ist also keineswegs ein Abdruck jenes Aufsatzes. Gleichwohl habe ich auch jetzt der bei der Fülle des Stoffs und der Kontroversen sich stets aufdringenden Versuchung widerstanden, weiter zu gehen als mein Zweck unabweislich forderte, der auf ein praktisches Ziel gerichtet ist. Ich bitte deshalb, hier keine systematische, noch weniger eine vollständige Behandlung der Materie, wie sie ein Lehrbuch bietet, suchen zu wollen.

Auf den ersten Blick mag die Anordnung befremden, wonach der Eheschließung die Ehescheidung vorausgeschickt ist. Aber diese Anordnung empfahl sich nicht nur deshalb, um den zweiten Teil nicht zu zerreißen, sondern auch weil die Frage der Ehescheidung eine für sich zu lösende, von der anderen unabhängige ist, und weil ich der hier gegebenen Betrachtung eine selbständige Berechtigung

glaube vindizieren zu dürfen, besonders für das Kapitel des Korintherbriefes; dies auch durch die Reihenfolge hervortreten zu lassen, schien mir angemessen zu sein.

Daß das protestantische Eherecht, welches sich nicht selbständig aus den Grundsätzen der Reformation und vor allem nicht einheitlich in den evangelischen Landeskirchen entwickelt hat, im argen lag, ist eine offenkundige Tatsache. Vor der Notwendigkeit einer Abhülfe verschließen nur diejenigen die Augen, welche sich selbstgenügsam bei der in ihrem Kreise ob berechtigt, ob unberechtigt herrschenden Gewohnheit beruhigen. Das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich scheint mir jetzt die Grundlage für die Ausgestaltung eines protestantischen kirchlichen Eherechts zu bieten, in dem die bürgerlichen, kirchlichen und sittlichen Gesichtspunkte und Forderungen, ohne miteinander in Konflikt zu geraten, ihre berechtigte Geltung und Anerkennung finden können. Möge es bald dahin kommen.

A. Ebeling.

Inhalt.

Seite

Ehescheidung 1

1. Die Schriftstellen 1

   a) 1. Korinther Kap. 7 1

   b) Die Evangelien 19

2. Die ältere Erklärung und Praxis der Ehescheidung . . . 39

3. Die Ehescheidung nach dem Bürgerlichen Gesetzbuche . . . 49

Eheschließung und kirchliche Trauung 53

1. Recht der Eheschließung 53

2. Form der Eheschließung 55

3. Die Kirchengesetze über die kirchliche Trauung 66

Ehescheidung.

1. Die Schriftstellen.

a) 1. Korinther Kap. 7.

Das siebente Kapitel des ersten Korintherbriefes hebt sich durch seinen Eingang und seinen Schluß als ein besonderer Abschnitt aus dem Briefe hervor, und so ist zunächst zu fragen, wovon dieser Abschnitt handele. Sehen wir uns die Überschriften und die von den Exegeten vorausgeschickten Dispositionen des Inhalts an, so finden wir eine große Verschiedenheit. Einige derselben will ich hier anführen.

Der griechische Text bei Tischendorf bietet folgende Überschrift:

> De conjugio, caelibatu, viduitate, divortio, conjugio dispari. De circumcisione. De servis. De virginibus. Continentia commendatur. De nuptis et innuptis, filia nubili, nuptiis iteratis.

Diese alte Überschrift soll wohl keine exegetische Bedeutung haben, so wenig wie bei Theile; wohl aber die folgenden:

H. A. W. Meyer, 4. Aufl. 2. Ausg. 1865, ordnet den Inhalt in dieser Weise:

V. 1—17 Belehrung über die Ehe, eheliche Beiwohnung und Ehescheidung;

V. 17—24 eine Abschweifung darüber, daß die Annahme des Christentums die äußeren Lebensverhältnisse nicht ändern soll;

V. 25—38 endlich über die Jungfrauen:
V. 25—34 inwiefern das Ledigbleiben für beide Geschlechter ratsamer sei,
V. 35—38 ein Vater besser tue, seine Tochter ledig zu lassen, als sie zu verheiraten;
V. 39—40 derselbe Rat, ledig zu bleiben, für die Witwen.

Der spätere Herausgeber des Meyerschen Kommentars, Heinrici, ändert (1896) diese Übersicht dahin ab:

V. 1—7 über das Verhalten in der Ehe;
„ 8—9 vom Verhalten der Ledigen;
„ 10—11 von Scheidung christlicher Ehen;
„ 12—17 Verhalten in gemischten Ehen;
„ 18—24 Grundsätzliches: der irdische Beruf und die christliche Pflicht;
„ 25—38 vom Ledigbleiben beider Geschlechter und von dem Verhalten des Vaters betreffs der Verheiratung der Töchter;
„ 39—40 von der Wiederverheiratung der Töchter.

Wenn er meint, die lose Aneinanderreihung erkläre sich wohl aus der Folge der Anfragen im Gemeindebrief, so setzt er bei den korinthischen Briefschreibern allerdings wenig Nachdenken voraus, entlastet auch den Antwortenden nicht, wenn er dessen bedarf.

Ein Kapitel so krausen Inhalts mußte allerdings die Diaskeuasten und Chorizonten geradezu herausfordern, ihre Kunst an ihm zu versuchen; wir werden aber finden, daß dasselbe ihrer Kunst gar nicht bedarf.

J. Chr. K. von Hofmann nimmt eine Dreiteilung an:

V. 1—9 über das Bedürfnis ehelichen Lebens;
„ 10—24 über das Verbleiben in der Ehe;
„ 25—40 über Ehelichung und Verehelichung.

Ist diese Anordnung nicht geradezu als verfehlt zu bezeichnen, so scheint sie doch mehr einem abstrakten Schema als dem Gedankengange des Kapitels selbst entnommen.

Kürzer und wenigstens nicht irre führend lautet die Überschrift in der lutherschen Bibel:

> Bescheid auf mancherlei Fragen vom ehelichen, ledigen und Witwenstande,

womit der wesentliche Inhalt des Kapitels wenn auch kurz, doch richtig wiedergegeben ist.

Der Apostel beantwortet in dem Kapitel Anfragen, welche von seiten der christlichen Gemeinde in Korinth an ihn gestellt waren. Daß es eben mehrere Anfragen waren, läßt sich aus V. 1 mit Wahrscheinlichkeit entnehmen; welchen Inhalt aber diese Fragen hatten, welche Formulierung, ob von der ganzen Gemeinde gestellt, ob durch Parteiungen oder durch welche Anlässe hervorgerufen, das alles wissen wir nicht. Lägen uns diese Anfragen vor, so wären uns die Antworten des Paulus vielleicht verständlicher; da das eben nicht der Fall ist, so bot sich für die Erklärung seiner Worte den Exegeten ein großer Spielraum zu Mutmaßungen, um ihre Auffassung in den Text hineinzulegen. Diesen Gang zu gehen, ist indes unsicher; richtiger ist es, wir beschränken uns lediglich auf das, was der Apostel selbst davon uns mitteilt, nämlich, daß er den Korinthern Belehrung über getane Anfragen erteilt, und entnehmen dazu aus dem Kapitel nur noch dies eine, daß diese Anfragen die Ehe betrafen: wie sich Christenleute zur Ehe zu stellen hätten; meint man, es genauer formulieren zu können: ob Ehe und geschlechtliches Tun mit ihrem Christenstande vereinbar sei. Nur mit dieser Voraussetzung wollen wir den Worten des Apostels folgen. Will man das durchaus einheitliche Kapitel in Teile zerlegen, so würden sich folgende ergeben: V. 1—7; V. 8—25; V. 26—40.

1. Der Apostel beginnt mit der Erklärung: *καλὸν* (*ἐστιν*) *ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι*, was nach Hieronymus, der Vulgata und Luther gemeiniglich übersetzt wird: „es ist einem Manne gut (heilsam), kein Weib zu berühren," und dahin erklärt wird, daß es dem Manne gut (heilsam) sei, sich des geschlechtlichen Umgangs zu enthalten, venere abstinere. Wenn

nun unmittelbar darauf folgt: „doch wegen der Hurereien habe ein jeglicher seine ihm zugehörige Frau und eine jegliche ihren eigenen Mann,“ so liegt in dieser Verbindung zweier scheinbar sich ausschließender Gedanken etwas so Auffälliges, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn die Ausleger darüber nicht einig sind. Der Differenzpunkt liegt vornehmlich in dem Imperativ ἐχέτω, ob er befehlenden oder zulassenden Sinnes sei. Die einen nehmen ihn im gebietenden Sinne: „daß gleichwohl die Ehe Pflicht sei“ (Meyer), oder „daß der Apostel in der anscheinend mit V. 1 in Widerspruch stehenden, aber eben deshalb mit διὰ τὰς πορνείας begründeten Weisung eine stetige Ordnung meine, es solle jeder sein Weib, jede ihren Mann haben“ (Hofmann), was ich nur als ein Ehegebot auffassen kann. Aber — abgesehen davon, daß dies dahin führt, Paulus sehe den Zweck der Ehe nur in der Verhütung der Hurerei, denn er gibt ja nur diesen einen Grund für die vermeintliche stetige Ordnung an —, wie will man dies Gebot, sich zu verehelichen, in Einklang bringen mit V. 7, wo Paulus seinen lebhaften Wunsch (θέλω) ausspricht, alle Menschen möchten sein wie er, d. h. ehelos, und mit V. 8, wo der Apostel den ledigen Männern und Witwen den Bescheid erteilt, ehelos zu bleiben, und mit V. 27, wo der Apostel rät, wer ledig sei, solle keine Frau suchen? Und wir dürfen doch auch dem Apostel nichts Ungereimtes unterschieben; ungereimt aber wäre es, wenn er den Männern geböte, in die Ehe zu treten, und zugleich V. 38 den Vätern den Rat erteilt, ihre Töchter nicht in die Ehe zu geben. Und endlich, wie sollen wir dies Ehegebot mit V. 1 in Einklang bringen? Entweder ist dann V. 1 völlig überflüssig, oder er steht mit V. 2 in Widerspruch, denn daß der Verheiratete kein Weib berühre, wäre selbst dann unmöglich als des Apostels Meinung anzunehmen, wenn er nicht in V. 3 die entgegengesetzte Weisung gäbe. Ein Gebot also oder eine Pflicht, trotz des V. 1 in die Ehe zu treten, kann der Imperativ ἐχέτω nicht enthalten.

Andere nehmen daher diesen Imperativ im Sinne der Zulassung. Das ist die uralte Auffassung der Stelle. Auch

Luther sagt: „Es ist im Neuen Testament nicht Sünde, ohne Weib und Kind zu sein, wie im Alten, das ist: wer die Gabe hat, daß er mit Lust und Liebe keusch kann leben, der kann gute Tage haben [nämlich von den Ehesorgen frei bleiben]; wo aber diese Gnade nicht ist, da ist's besser ehelich werden.“ Damit gibt er zwar zunächst den Inhalt von V. 8 und 9 an, aber wir entnehmen seinen Worten, daß auch er ἐχέτω als Zulassung faßt. Die meisten evangelischen Exegeten folgen ihm darin, und es ist nicht zu leugnen, daß damit die oben erhobenen Einwände teils beseitigt, teils abgeschwächt werden. Doch ein klarer Zusammenhang zwischen den beiden ersten Versen wird auch dadurch nicht hergestellt; „sich des geschlechtlichen Verkehrs enthalten ist heilsam für einen Mann, aber um nicht zu huren, kann er heiraten,“ ist ein durchaus schiefer Gedanke, denn wer kein Weib berührt, berührt auch keine Hure; diese Begründung also, διὰ τὰς πορνείας, paßt nicht. Aber sie paßt auch nicht zu dem später Gesagten, von V. 28 an, wo Paulus den Grund für V. 1 angibt, denn dort redet er gar nicht von der Enthaltsamkeit, sondern von der Ehelosigkeit, und begründet sie ganz anders. Es ist daher nicht verkehrt, wenn einige Herausgeber in dem Worte ἔχειν, im Gegensatz zu dem angegebenen Sinne von μὴ ἅπτεσθαι, den Sinn finden: geschlechtlichen Umgang zu meiden ist heilsam, aber um Hurereien zu vermeiden, kann jeder mit seiner eigenen Frau ihn pflegen. Denn ἔχειν γυναῖκα hat nicht nur den Sinn, „eine Frau haben“, sondern auch wie das lateinische habere mulierem den besonderen, wie ihn der Scholiast zu Terent. Ad. 3, 3, 35 angibt: haberi dicitur uxor, dicitur mulier, quum coit. Auch würde sich so besser erklären, warum Paulus die attributive Stellung τὴν ἑαυτοῦ und τὸν ἴδιον, nicht eine prädikative Ausdrucksweise, und entsprechend das individualisierende ἕκαστος, nicht das kollektive πᾶς (vgl. V. 6) gewählt hat. V. 3 ff. wäre dann die Ausführung des ἐχέτω.[1]) Aber die Worte διὰ

[1]) In diesem Sinne, nicht von einer rechtsgültigen Ehe, wird ἔχειν auch Kap. 5, 1 gebraucht sein. S. Hofmann zu der Stelle.

τὰς πορνείας wollen sich auch so in den Zusammenhang nicht schicken.

Wir sehen: mit der Auffassung des γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι, wie sie oben als venere abstinere gegeben, kommen wir zu keinem klaren Resultate. Aber muß denn dies die Bedeutung des Wortes sein? Das fordert weder der Kontext noch das Verbum selbst. Das ganze Kapitel weist auf etwas anderes hin; nicht von der geschlechtlichen Enthaltsamkeit, sondern von Verehelichung und Nichtverehelichung ist im wesentlichen die Rede, und wir erwarten vielmehr einen darauf bezüglichen Leitsatz an die Spitze gestellt zu sehen. Und so ist es auch. Der schon berührte, durch δέ angedeutete Gegensatz von ἔχειν und μὴ ἅπτεσθαι führt darauf: wenn ἔχειν γυναῖκα „eine Frau haben" heißt, so bedeutet γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι „keine Frau nehmen", genauer und wörtlich übersetzt: „sich nicht an eine Frau binden",[1]) also: „nicht in die Ehe treten". Und nun ergibt sich das Folgende von selbst. Weil die Ehelosigkeit, wie der Apostel wohl weiß und nicht bloß aus den Zuständen in Korinth weiß, zu einer Ungebundenheit, einer Verwilderung des geschlechtlichen Verkehrs führt, so fügt er hinzu: „doch um der Hurereien willen", damit sie nicht Platz greifen, „habe (habeat) ein jeglicher seine ihm angehörende Frau und eine jegliche ihren Mann", woraus die Bedeutung des Imperativs zunächst als einer permissiven sich von selbst herleitet und die attributive Stellung. Wenn man freilich gleich hier den V. 9 heranzieht und eine, bei Paulus zwar öfter vorkommende, hier aber ganz unmotivierte Breviloquenz annimmt, so könnte man hier ausgesprochen finden, daß jeder, der nicht die Gabe der ἐγκράτεια habe und daher von der Freiheit, ein Weib zu haben, Gebrauch macht, seine eigene Frau haben solle. Das wäre zwar eine feste Ordnung, aber kein allgemeines Ehegebot; auch keine Interpretation von Pauli Worten, sondern eine aus ihnen gezogene Folgerung. Und

[1]) Und dies entspricht der eigentlichen Bedeutung des Verbums. Συναφθέντες heißen die ehelich Verbundenen; συνάφεια bedeutet eheliche Verbindung.

weiter: damit auch aus dem ehelichen Verhältnisse die Hurerei ausgeschlossen bleibe, oder als Antwort auf eine von den Korinthern getane Anfrage, ob geschlechtliches Tun sich mit dem Christenstande vertrage, gibt Paulus die Weisung in V. 3, 4, 5, wie diese Ehe gehalten werden soll. So bilden V. 2 – 5 ein Ganzes, und der Apostel fügt, im Hinblick auf V. 1, ausdrücklich hinzu, daß er dies (*τοῦτο* in V. 6) nicht als Gebot, sondern aus Rücksicht auf die bei Ehelosigkeit drohende Gefahr der Hurerei sage, hält also den in V. 1 ausgesprochenen Grundsatz fest, ja er wiederholt ihn V. 7 als lebhaften Wunsch, daß *alle* Menschen so sein möchten wie er, nämlich ehelos, ohne sich aber zu verhehlen, daß die Gaben verschieden seien, was ihn eben zu der Zulassung bewogen hat. Damit erhält nun auch das Pronomen *τοῦτο* in V. 6, das die einen auf V. 2—5 beziehen, andere auf V. 5, andere nur auf die Worte *εἰ μήτι ἐκ συμφώνου* in V. 5 beschränken, seine selbstverständliche Beziehung auf alles in V. 2—5 Gesagte. Danach kann Paulus auch in V. 7 und 8 sich selbst als Beispiel hinstellen, nämlich als Beispiel der Ehelosigkeit, nicht aber erst in V. 7 als Beispiel der continentia (Meyer) — was an sich nicht einmal geziemend und, als unerweisbar, Spöttern und Gegnern gegenüber ungeschickt sein würde — und dann unmittelbar darauf in V. 8 als Beispiel ehelosen Lebens.

Also mit der Erklärung, daß die Ehelosigkeit für den Menschen gut oder heilsam sei — seine Gründe dafür werden wir später kennen lernen — beginnt der Apostel seine Belehrung an die Korinther, doch so, daß er aus Rücksicht auf die menschliche Natur auch die Verehelichung nicht verwirft. Man kann fragen, ob er damit schon bestimmte, von den Korinthern an ihn gerichtete Fragen beantwortet, wie denn die Erklärer zum Teil auch schon allerlei Anfragen supponieren. Daß der Apostel mit diesen Versen schon direkt dergleichen Fragen beantwortet habe, ist möglich, denn wir kennen eben das Schreiben der Korinther nicht, und aus der Antwort läßt sich nichts ermitteln. Ebenso möglich ist es aber, daß er erst mit V. 8

λέγω δέ sich den Fragen zuwendet und im Vorhergehenden den Grundsatz aufgestellt hat, von dem aus er nun die an ihn gestellten Fragen beurteilt und beantwortet. Jedenfalls werden wir sehen, wie die Antworten dem im ersten Verse ausgesprochenen Grundsatze und der im zweiten Verse zugelassenen Ausnahme entsprechen.

Man wende gegen die obige Darlegung nicht ein, daß es ziemlich belanglos sei, ob man in V. 1 die Worte γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι in dem Sinne nehme: „kein Weib berühren", oder in dem Sinne: „sich an kein Weib binden, nicht in die Ehe treten"; denn für den Christen sei es selbstverständlich, daß wer nicht in die Ehe trete, auch kein Weib berühre; die letztere Auffassung führe also auf die erstere zurück. Daß das letzte für den Christen eine der Konsequenzen des ersten sei, ist zuzugeben; aber diese Schlußfolgerung in der genannten Weise auf unsere Stelle zu machen, ist durchaus abzuweisen. Zunächst hat doch die Exegese festzustellen, was der Apostel geschrieben hat; sodann besagt eine Konsequenz mit nichten das, was der Grundsatz besagt, und so auch hier nicht; ferner führt, wie wir gesehen, die übliche Auffassung des ersten Verses in exegetische Schwierigkeiten, die noch niemand genügend hat lösen können, während die andere nicht nur für V. 1—7, sondern, wie wir sehen werden, für das ganze Kapitel den leitenden Faden gibt, der es als ein zusammenhängendes und einheitliches Ganzes erscheinen läßt.

2. Mit λέγω δὲ in V. 8 beginnt nun der Apostel die Anwendung von den in den beiden ersten Versen ausgesprochenen allgemeinen Sätzen auf die einzelnen Klassen derjenigen Personen zu machen, welche hier überhaupt in Frage kommen, um zu zeigen, wie sie sich in betreff der Ehe, insbesondere zur Nichtverehelichung oder Verehelichung zu verhalten haben. Seine Worte gelten zuerst τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις. Über die Bedeutung dieser Worte kann kein Zweifel bestehen. Ἄγαμος bezeichnet den ehelosen Mann, sowohl den Junggesellen wie den Witwer; das entsprechende Wort ἄνανδρος, gattenlos, umfaßt die Jungfrauen und Witwen. Dies letztere Wort

konnte Paulus hier, wo er die betreffenden selbst mit Weisung versieht, nicht anwenden, vielmehr mußte er die Jungfrauen hier ausnehmen — er tut dies durch den Ausdruck ταῖς χήραις — weil sie kein Selbstbestimmungsrecht über sich haben; ihrer gedenkt er daher später besonders und richtet da seine Weisung nicht an sie selbst, sondern an ihre Väter, die eben über sie zu verfügen haben. Den ehelosen Männern also, Junggesellen und Witwern, und den Witwen gilt nun sein in V. 1 ausgesprochener Grundsatz: „es ist ihnen gut, wenn sie bleiben wie er", d. h. unverheiratet; aber auch die V. 2 gegebene Ausnahme findet auf sie Anwendung: „wenn sie sich nicht enthalten können, so mögen sie freien, um nicht in Hurerei zu verfallen."

Zweitens wendet sich der Apostel den Verheirateten, τοῖς γεγαμηκόσιν, zu, die also bereits in der Ehe stehen, V. 10. Wie sollen diese sich halten? Bei der tiefen Kluft, welche sich zwischen Heidentum und Christentum aufgetan, konnten die Christen leicht dahin kommen, ihre ganze Lebensführung der heidnischen entgegensetzen zu wollen — wovor Paulus nachher warnt — und im Gewissen irre werden, ob die Ehe überhaupt, insbesondere die Ehe mit einem nichtchristlichen Gatten (Heiden oder Juden) mit ihrem Christenstande verträglich sei. Darauf gerichtete Fragen beantwortet der Apostel die erste unter Berufung auf ein Gebot des Herren, darum ohne weitere Begründung, die zweite aus eigner Autorität und darum mit Begründung. In derselben grammatischen Form wie Vers 8 allgemein beginnend wendet er die Antwort unmittelbar auf den vorgelegten Fall an, „daß eine Frau sich von ihrem Manne nicht trenne" — habe sie es aber wirklich (bis zum Eintreffen seiner Antwort in Korinth) schon getan, so solle sie ehelos bleiben oder sich mit ihrem Manne wieder vertragen. Ob dann der Zusatz, „daß der Mann seine Frau nicht entlassen solle" allgemein zu fassen sei, oder, wie wahrscheinlich, als Weisung an den betreffenden Mann gerichtet, seiner Frau nicht nachzugeben, läßt sich für uns nicht mit Sicherheit aus dem Texte entnehmen. Jedenfalls aber ergibt

sich, wenn Paulus hier auf ein Gebot des Herrn verweist, daß beide Eheleute Christen waren, denn eben nur als solche sind sie gewillt, sich dem Gebote des Herrn zu unterstellen. Mit der Entscheidung dieses einen Falles hat Paulus aber für alle beiderseits christlichen Ehegatten in Korinth die gültige Weisung erteilt.[1])

Hat der Apostel mit der Entscheidung dieses Falles die Vorschrift des Herrn gegeben, wie es (trotz seines in V. 1. 9 ausgesprochenen Rates) mit der bestehenden Ehe unter Christenleuten gehalten werden solle, so stellt er diesen Ehen diejenigen gegenüber, in denen der eine Teil Christ, der andere Heide (oder Jude) war. Auf sie wendet er das Gebot des Herrn nicht an, oder vielmehr nur insoweit an, als es dem christlichen Teile gilt, denn weder hat er dem Ungläubigen Weisungen zu erteilen Beruf, noch hat für diesen des Herrn Gebot eine Macht. Was er aber dem christlichen Teile sagt, ist dasselbe, was er dem christlichen Paare geboten hat, daß wenn der ungläubige Teil es zufrieden sei, er weder aus religiöser Abneigung, noch aus religiösem Skrupel, ob eine solche Ehe Gott wohlgefällig sei (V. 14), seine Ehe nicht trennen solle. „Wenn aber der ungläubige Teil sich trennt, so trenne er sich; in den Fällen dieser Art ist der Bruder oder die Schwester nicht zum Sklaven

[1]) Daß Paulus einen konkreten ihm vorgelegten Fall im Auge hat, ergibt sich aus dem Zwischensatze und dem gegensätzlichen τοῖς λοιποῖς, reliquis, denn sonst würde er wohl τοῖς ἑτέροις, ceteris, gesagt haben. Die meisten Erklärer nehmen freilich an, Paulus gebe hier allgemein, nicht in bezug auf einen bestimmten Fall, das Scheidungsverbot des Herrn. Dann stehen sie vor der schwierigen Frage, wie Paulus dazu komme, in Vers 10 die Frau voranzustellen, während doch auch bei ihm wie überall so auch in diesem Kapitel der Mann durchweg der maßgebende Teil in der Ehe ist. Diese Frage ist verschieden beantwortet. Am einfachsten wäre es dann, die Formen χωρισθῆναι, χωρισθῇ, καταλλαγήτω nicht medial, sondern passiv zu nehmen, in dem Sinne, „daß die Frau von ihrem Manne nicht geschieden“, „die Ehe nicht getrennt werden soll“, und daß dann noch besonders der Selbstherrlichkeit des Mannes gegenüber ihm das Recht dazu abgesprochen wird, das ihm nach heidnischen und jüdischen Gesetzen zustand.

gemacht.[1]) Mach dir aus der unverschuldeten Lösung deiner Ehe (trotz V. 10) kein Gewissen, „vielmehr hat euch (ὑμᾶς) Gott zum Friedensstande berufen," zum Frieden in Gott. „Denn was weißt du, ob du den ungläubigen Teil zum Heile führen wirst?" So laß es dich im Herzen nicht bedrücken, wenn der andere die Ehe löst. „Nur daß jeder",[2]) und damit prägt der Apostel die V. 12 und 13 gegebene Vorschrift dem christlichen Teile warnend ein und erläutert und erweitert sie durch die folgenden Beispiele, „nur daß ein jeder so wandle, in dem Lebensverhältnisse verbleibe, in welchem zu leben ihm der Herr zugewiesen, wie Gott ihn zum Christen berufen hat." Der christliche Teil soll nicht willkürlich handeln, nicht meinen, bei der tiefen Kluft, die sein nunmehriger Christenstand zwischen ihm und der Heidenwelt geöffnet, nun auch seine äußeren, weltlichen Lebensverhältnisse ändern und somit auch seine Ehe lösen zu müssen. Dem widerspricht der Apostel, und da er dieselbe Erfahrung auch anderwärts gemacht haben wird, so fügt er hinzu, daß er es in allen Gemeinden so ordne, V. 17. Als Beispiele, eben aus seiner Erfahrung, führt er an, daß der Christ gewordene Jude nicht das äußere Zeichen des Judentums an seinem Leibe künstlich beseitigen solle, denn nicht auf

---

[1]) Man hat gefragt, ob Paulus mit dem Worte οὐ δεδούλωται den christlichen Ehegatten für eine anderweitige Ehe freispreche. Dieser Gedanke scheint hier dem Apostel ganz fern zu liegen. In diesem Falle würde er auch wohl wie V. 27. 39 und sonst das solenne οὐ δέδεται gebraucht haben. Der starke und zudem etwas verächtliche Ausdruck soll nur besagen, daß der gläubige Teil nicht sklavisch an den ungläubigen gekettet, vielmehr aller ehelichen Verpflichtungen gegen ihn ledig sei. Welche Folgerungen man daraus ziehen will, geht den Exegeten nichts an.

[2]) εἰ μή in V. 17 als zweites Glied einer Doppelfrage zu σώσεις zu nehmen (Hofmann), ist zwar sprachlich durchaus zulässig, aber durch nichts veranlaßt; als Doppelglied sind die Worte völlig überflüssig, isolieren aber das folgende in entstellender Weise, wie die oben angegebenen Dispositionen zeigen. Das durchaus formelhaft gewordene εἰ μή, „außer, außer daß, doch" bedarf keiner Ergänzung. — In der Frage εἰ für εἰ μή zu nehmen, so daß die Antwort bejahend ausfiele (so noch L. van Eß), ist sprachlich zulässig, aber nicht geboten, wohl aber gegen den Kontext und tendenziös.

äußere Zeichen, sondern auf die Erfüllung von Gottes Geboten komme es an; der Sklave sich nicht durch seinen Sklavenstand solle anfechten lassen, denn der Gegensatz von Sklaverei und Freiheit ist für den Christenstand gleichgültig; wenn er aber wirklich frei werden könne, möge er lieber (μᾶλλον, potius) davon Gebrauch machen.[1]) „Ihr seid teuer erkauft, ruft er den Korinthern zum zweiten Male zu, werdet nicht Sklaven von Menschen; bei Gott, als Christ, bleibe jeder in dem Stande, in dem er berufen wurde.“

Endlich kommt der Apostel drittens auf die Jungfrauen zu sprechen, selbstverständlich christliche Jungfrauen. Über sie, sagt er, habe er kein Gebot vom Herrn, eine Meinung aber, ein Urteil gebe er als gläubiger Christ. Diese seine Weisung entspricht nun, um das gleich hier zu bemerken, genau der in V. 1 und 2 zugrunde gelegten Richtschnur. Er gibt aber nicht sofort diese seine Meinung über sie, und das

---

[1]) Der allgemeine Sinn von χρῆσαι fordert eine Ergänzung: τίνι, wovon der Sklave Gebrauch machen soll. Als Ergänzung bietet der Kontext: τῷ δύνασθαι ἐλεύθερον γενέσθαι. Der Apostel sagt, dem Sklaven solle sein Sklavenstand gleichgültig sein, denn μή σοι μελέτω heißt: „kümmere dich nicht darum“, „laß dich's nicht anfechten“, aber meine nicht, du müßtest als Christ deinen Sklavenstand eigenwillig ändern; als Christ bist du ein Freigelassener des Herrn, wie der freie Christ ein Sklave des Herrn, ihr seid als Christen gleich. Bietet dir aber dein irdischer Herr die Freiheit, so brauchst du sie um deines Christenstandes willen nicht zurückzuweisen, so nimm sie an. Die gegenteilige Erklärung: „so bleibe um so mehr Sklave“, würde καὶ εἰ statt εἰ καὶ erwarten lassen, wenn auch nicht fordern; und man würde (gezwungen) ergänzen müssen: τῷ δοῦλον κληθῆναι. Davon soll der Sklave Gebrauch machen? das soll er benutzen? wozu denn und wie? Und warum soll Paulus dem Sklaven wehren, eine ihm gebotene Gabe anzunehmen? Er soll sich nur um seines Christenstandes willen nicht überheben, nicht meinen, er sei als Christ zu gut zum Sklaven. Man muß nur nicht V. 18 und 21 unbedingt parallelisieren; dort ist lediglich vom Eigenwillen die Rede, der zurückgewiesen wird; hier von dem Annehmen dessen, was fremder Wille, der des irdischen Herrn, nach herkömmlicher und nicht seltener Sitte ihm bietet. Daher das stark gegensätzliche ἀλλά. Man hat die in V. 22 gegebene Begründung (γάρ) fälschlich statt auf den ganzen V. 21 nur auf μᾶλλον χρῆσαι bezogen.

ist der Grund, warum das folgende so arg mißverstanden ist, weil man erwartete, daß sie nun sofort folgen müsse, und die man daher in V. 26 finden zu müssen wähnte. Dadurch läßt sich selbst ein Hofmann, wenn ich ihn richtig verstanden habe, verleiten, unter *ἀνθρώπῳ* hier die Jungfrau zu verstehen, *οὕτως εἶναι* aber als *παρθένον εἶναι* zu deuten, was ihn dann V. 27 zu einer spitzfindigen Erklärung von *δέδεσαι* führt.

3. Also über die Verehelichungen der Jungfrauen will der Apostel seine Meinung den Korinthern zu wissen tun. Ehe er das aber tut, geht er nicht, wie einige sagen, zu einem **neuen** Gegenstande über, der mit dem vorigen nicht eng zusammenhinge, oder zu anderen von den Korinthern gestellten Fragen, sondern bleibt bei der Sache. Er greift aber weiter aus. Da er nämlich vorher durch eingeflochtene Beispiele scheinbar den Faden verlassen hatte, so nimmt er in der Lebhaftigkeit des Briefstils, der dem mündlichen Gespräche sich nähert, den Anfang wieder auf, von dem er ausgegangen, um daran zu erinnern, und gibt dabei für das V. 1 und 2 Gesagte eine weitere Ausführung und **Begründung**, aus der sich dann nachher von selbst ergibt, was er über die Verehelichung der Mädchen zu sagen hat. Einer Begründung bedarf nur das in V. 10 Gesagte nicht, weil das auf einem Befehle des Herrn beruht. Also meine Meinung als eines *πιστός* ist diese:[1] „das, was ich gesagt, hat in der bevorstehenden Schickung (*ἀνάγκη*, sc. *ἐκ θεοῦ*, nämlich *τὸ τὸν κόσμον παράγειν*"[2]) seinen Grund, daß für den Mann folgendes Verhalten heilsam

---

[1]) Da dem Pronomen *τοῦτο* nichts vorangeht, worauf es sich beziehen könnte, so kann es nur auf ein folgendes gehen. Übrigens liegt es nahe, in *καλὸν ὑπάρχειν* ein Glossem zu sehen und zu lesen: *Νομίζω οὖν τοῦτο· διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην ὅτι . . . εἶναι· δέδεσαι* u. s. w.; in der nachdrücklichen Voranstellung des Grundes für das in dem mit *ὅτι* eingeleiteten Satze Gesagten lag der Anlaß zu dem Einschiebsel.

[2]) Ich weiß für *ἀνάγκη* keinen zutreffenderen deutschen Ausdruck als **Schickung**, **Bestimmung**; *ἡ ἀνάγκη τῶν θεῶν* ist die Schickung der Götter, das von den Göttern über einen Menschen Verhängte. Was die Übersetzung **Not** oder **Bedrängnis** hier besagen soll, verstehe ich nicht.

sei: „bist du an eine Frau gebunden, so suche keine Lösung; bist du frei von einer Frau, so suche keine Frau; hast du aber geheiratet, so hast du dadurch nicht gesündigt; ebensowenig hat ein Mädchen durch ihre Verheiratung gesündigt.“ Und damit ist dann der Briefschreiber wieder zu der letzten Kategorie gekommen; aber auch jetzt noch gibt er seine Meinung über die Jungfrauen nicht ausführlich, sondern bleibt noch bei der Parusie, als der Begründung seines Urteils. „Freilich,“ fährt er fort, „werden solche (nämlich die geheiratet haben) fleischliche Trübsal haben, eben der bevorstehenden Schickung wegen, ich aber schone euer, möchte euch fleischliche Trübsal ersparen; doch das sage ich euch: „der Zeitpunkt ist nahe gerückt, die Zeit ist kurz, damit ihr euch forthin danach schickt V. 29—31. Denn die Gestalt dieser, der jetzigen Welt, ist im Vergehen, ich aber wünsche,[1]) daß ihr ohne Sorgen seid, um euch danach zu schicken.“ Das ist leichter für den Ledigen und die Ledige als für den Verheirateten und die Verheiratete. „Und ich sage (V. 35) das zu eurem Frommen, nicht um einen Strick über euch zu werfen, sondern zum schicklichen Verhalten und unverrückten Ausharren bei dem Herrn,“ bis zur Parusie. Hat damit der Apostel begründet, warum er die Ehelosigkeit für das Bessere halte, aber doch auch wieder so, daß er daraus keinen Strick drehen wolle, so gibt er nun diesem entsprechend endlich über die Verheiratung der Mädchen sein Urteil dahin: „halte ein Vater es nicht für schicklich,[2]) vielmehr für eine Unehre für seine Tochter, wenn sie — bei sich verzögernder Parusie — über die Zeit der Verheiratung hinauskomme, eine alte Jungfer werde, dann ist's auch danach zu verfahren Pflicht;[3]) er tue nach seinem Wunsche, er sündigt nicht; sie mögen heiraten,“ nämlich die Tochter und der sie zur Frau begehrt. Aber doch wieder kommt der Apostel nochmals auf

---

[1]) Vor *ἐγώ* setze ich ein Komma, vor *παράγει* einen Punkt.

[2]) *ἀσχημονεῖν* ist mit Luther neutral zu nehmen, *ἄσχημον εἶναι*; darauf weist schon der Gegensatz gegen *εὔσχημον*.

[3]) Mit *καὶ οὕτως* habe ich den Nachsatz begonnen. Man kann aber *καὶ οὕτως ὀφείλει γίγνεσθαι* auch noch als Vordersatz nehmen.

das Gegenteilige zurück, was ihm in erster Linie gilt: wenn ein Vater in seinem Herzen feststeht, keinen Zwang hat und Herr seines Willens ist, so handelt er gut, wenn er seine Tochter bewahrt, und faßt dann in V. 38 das Gesagte zusammen in die Worte: „und so tut gut, wer seine Tochter verheiratet, besser wird tun, wer sie nicht verheiratet.“ Damit hat der Apostel nun seine bis dahin zurückgehaltene Meinung (V. 25) auch über die Verehelichung der Mädchen gegeben und die mit V. 8 begonnene Anwendung seiner in V. 1 und 2 ausgesprochenen Grundsätze über alle in Frage kommenden Personen vollendet und die Grundsätze selbst näher begründet. In V. 39 aber geht er nun nicht etwa, wie die Exegeten meinen, wieder zu etwas Neuem über, zu einem „Anhang“, wie sie sagen, daß er nach den Jungfrauen auch noch von den Frauen und ihrer Wiederverheiratung sprechen müsse, denn davon hat er schon V. 8 das Ausreichende gesagt, vielmehr steht es so: nachdem er die Verheiratung eines Mädchens, man möchte fast sagen ungern als zulässig bezeichnet, das Ledigbleiben aber als das Bessere empfohlen, also doch eine Wahl freigestellt hat, erinnert er, um jeder falschen Auffassung vorzubeugen, nochmals: „als Frau ist sie nunmehr an ihren Mann während seiner Lebenszeit gebunden (V. 10);[1]) ist er aber entschlafen, so ist sie frei für eine zweite Ehe (V. 8), doch, fügt er hinzu, sei diese Ehe ἐν θεῷ; glückseliger aber ist sie, wenn sie Witwe bleibt.“ „Nach meiner Meinung,“ schließt er endlich seine Belehrung, ähnlich wie V. 25, „aber ich glaube auch den Geist Gottes zu besitzen,“ und deutet damit an, daß was er über Verehelichung und Nichtverehelichung hier geschrieben, in Korinth oder auch darüber hinaus auf Widerspruch stoßen könne oder werde.

Ist nun in dem Vorhergehenden der Inhalt des Kapitels im wesentlichen richtig wiedergegeben, und, vor allem, ist nichts hineingetragen, was der Apostel nicht geschrieben hat,

---

[1]) Mit γυνή V. 39 beginnt also kein neuer Absatz; der Vers setzt den vorausgehenden Gedanken fort.

so ergibt sich daraus als das, was er über Eingehung, Trennung und Wiedereingehung der Ehe an die Korinther schreibt, das Folgende:

1. In bezug auf Eingehung der Ehe

   empfiehlt Paulus die Ehelosigkeit und gibt ihr den Vorzug vor dem ehelichen Leben;

   erklärt aber daneben die Ehe nicht für unvereinbar mit dem Christenstande;

2. in bezug auf Ehetrennung

   schärft er den Korinthern das Gebot des Herrn ein, daß eine Ehe christlicher Eheleute nicht getrennt werden soll;

   die bestehenden Ehen gemischter Paare erkennt er als richtige Ehen an und wendet auf sie für den christlichen Teil das Gebot des Herrn an, die Ehe seinerseits nicht zu trennen;

3. in bezug auf Wiederverheiratung

   gestattet er der Frau, nach dem Tode des Ehemannes sich wieder zu verheiraten, empfiehlt ihr aber, alsdann ehelos zu bleiben.

Das ist alles, was sich aus den Worten des Apostels unmittelbar entnehmen läßt, wobei nicht zu vergessen ist, daß er, abgesehen von dem Gebote des Herrn, dies alles ausdrücklich als seine persönliche Meinung hinstellt.

Nun hat man bereits seit der Reformationszeit aus ihnen entnommen, was nicht darin steht. Den Vers 15, wo Paulus von der Freiheit des christlichen Ehegatten spricht gegenüber der von dem nichtchristlichen Teile ihm angetanen Scheidung, hat man auf beiderseits christliche Ehen angewendet und darin neben dem vermeintlichen Scheidungsgrunde des Ehebruchs als zweiten Grund den der böslichen Verlassung im eigentlichen und uneigentlichen Sinne gefunden. Scharfsinnig und eindringlich hat diese Auffassung noch 1861 Harleß in seinem Buche: „Die Ehescheidungsfrage" durchzuführen gesucht, indem, was Paulus vom Ungläubigen sagt, auch vom Christen gelten

soll, sofern er bloßer Namenchrist oder unchristlich gesinnter Christ sei, gegen dessen in der Scheidung liegenden Gewaltakt der unschuldige Teil des Schutzes bedürfe, der ihm das Gut restituiere [also eine neue Ehe?], dessen er beraubt sei. Dieser Deduktion ist alsbald Meyer in der Vorrede zur vierten Auflage seines Kommentars 1861 entgegengetreten mit dem Hinweis, daß die paritas causae fehle, und daß bei dem Unterschiede, den Paulus zwischen den γεγαμηκότες in V. 10 und den λοιποί in V. 12 mache, das von diesen Gesagte unmöglich auf jene angewendet werden könne, anderer Gründe gegen Harleß hier zu geschweigen. Die neuere Exegese hat auch jene ältere Erklärung fallen lassen. Es ist damit, wie auch sonst wohl, so gegangen, daß man im Fall der böslichen Verlassung die unvermeidliche Konsequenz der Ehetrennung nicht umgehen konnte und dann dafür einen Schriftgrund suchte und hier zu finden wähnte. Luther beruft sich für die desertio nicht geradezu auf diese Stelle, zieht sie aber als Analogie heran. Wir kommen auf diesen Punkt noch einmal zurück.

Nun ruft das Kapitel aber zwei Fragen hervor. Die erste Frage ist die, wie Paulus dazu komme, die Ehelosigkeit höher zu stellen als das Leben in der Ehe, und dieses nur für nicht sündhaft zu erklären, und nicht nur den Korinthern anzuraten, ehelos zu bleiben, sondern den Wunsch auszusprechen, daß alle Menschen so sein möchten. Daß dies gegen die Schöpfungsordnung verstieß, war ihm doch bewußt; daß es der menschlichen Natur entgegen ist, hat er selbst ausgesprochen; auch konnte er sich doch nicht verhehlen, daß, wenn sein Wunsch wirklich in Erfüllung ginge, nicht nur die Fortdauer der korinthischen Gemeinde in Frage gestellt wurde, sondern die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts überhaupt. Was er hierüber sagt, erklärt sich demnach nur aus einer besonderen Voraussetzung, wenn er dabei einen vorübergehenden Zustand, einen eng begrenzten Zeitraum im Auge hat, für den seine Worte gelten sollen, also durch den Hinblick auf die nahe bevorstehende Parusie des Herrn, welche die jetzige Gestalt dieser Welt verändern und eine neue Ordnung herbeiführen

wird.[1]) Wenn er dies nicht ausdrücklich sagt, so liegt der Grund darin, daß die Lehre von der Parusie, wie auch dieser Brief sonst bezeugt, ein Teil seiner Predigt gewesen, also den Korinthern nicht unbekannt war. Seine ganze Begründung des ersten Verses, von V. 26 an, beruht aber auf diesem Gedanken als einer selbstverständlichen Voraussetzung. Doch ist sie auch deutlich ausgesprochen. In V. 28: *θλῖψιν ἐν τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι*, d. h. alle in V. 28 genannten, nicht nur *ἡ παρθένος* und der, den sie heiratet. Ferner in V. 31, daß die Gestalt dieser Welt im Vergehen ist und in Kürze vergeht, denn in V. 29 „*ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστί*" ist das Partizip allerdings nicht als „drangsalvoll" zu nehmen, was es nicht heißt, aber auch zu beachten, daß da nicht *συνέσταλται* steht, „die Zeit ist begrenzt worden", sondern der Sinn der zusammengesetzten Form ist: die in Betracht kommende, gesetzte Zeit ist eine zusammengedrängte, eine nur noch kurze Zeit.

Die zweite hochwichtige Frage, die sich an dieses Kapitel knüpft, ist nun aber die, ob alles, was Paulus hier über die Ehe an bestimmte Menschen für besondere Verhältnisse und unter einer besonderen Voraussetzung schreibt, allgemeine Gültigkeit und auch für unsere Zeit maßgebende Bedeutung habe. Schwerlich werden wir darauf mit ja antworten können; für uns bleibt nur das Gebot des Herrn, daß eine *Ehe christlicher Gatten nicht getrennt werden soll.*

Noch eine andere Stelle des Apostels *Paulus* müssen wir hier wenigstens erwähnen, es ist *Röm.* 7, V. 1—3. Sie ist römischerseits für die Unauflöslichkeit der Ehe geltend gemacht, aber nicht mit Recht. Paulus benutzt dort die Ehe zu

---

[1]) *Weizsäcker*, Das Apostolische Zeitalter, II², S. 666 meint, des Apostels Ansicht, „daß die Ehe nur nicht eine Sünde ist", sei eng verwachsen mit seiner Lehre vom Fleisch, entsprossen aus jüdischer Denkweise. Aus unserem Kapitel und 1. Tim. 4, 3; 5, 14 läßt sich diese Meinung Weizsäckers nicht begründen.

einem Vergleiche. „Wie eine Frau, falls sie nicht eine Ehebrecherin heißen will, an ihren Mann gebunden ist, aber durch seinen Tod für ein anderes Eheband frei wird, so waret ihr an das Gesetz gebunden, aber durch den Tod Christi seid ihr frei geworden zu der neuen Gemeinschaft mit Christo.“ Wie die Gemeinschaft mit Christo unlösbar ist, sagt man, so ist auch die Ehe unlösbar. Über die Ehe aber will hier Paulus gar keine Belehrung geben, und ich kann mich begnügen, auf Harleß, S. 102, zu verweisen.

b) Die Evangelien.

Nachdem ich darzulegen versucht habe, was Paulus im ersten Korintherbriefe über Ehe, Eheschließung und Ehescheidung geschrieben hat, will ich diejenigen Stellen einer Betrachtung unterziehen, in denen die Evangelisten uns berichten, was Jesus selbst über die Ehe und Ehescheidung gelehrt hat. Dabei gehe ich nicht ohne weiteres von der Voraussetzung aus, daß diese Berichte unbedingt dasselbe besagen müßten, und daß man um dieser Konkordanz willen die Worte des einen Berichts dazu verwenden dürfe oder müsse, den Inhalt eines anderen Berichts festzustellen oder zu vergewaltigen. Vielmehr ist das die nächste Aufgabe, jeden Bericht für sich und aus ihm selbst zu erklären, dabei aber die einzelnen Aussprüche nicht als dicta probantia zu behandeln, sondern im Zusammenhange des Kontextes, soweit er erkennbar ist, mit Rücksicht auf tatsächlich gegebene Zustände, soweit wir sie sicher kennen, und vielleicht auch mit Rücksicht auf die Absicht des Erzählers oder auch die Anschauung derer, für die er seinen Bericht bestimmt hat.

1. Da die uns überlieferten Aussprüche Jesu auf das Gesetz zurückgehen und vorzugsweise bei Matthäus die jüdischen Zustände seiner Zeit im Auge haben, so müssen wir zunächst einen Blick auf die Stellung werfen, die Jesus nach seinen eignen uns berichteten Worten dem Gesetze gegenüber einnimmt. Zweimal berichten die Evangelien direkt darüber, Matth. 5, 17 und Luk. 16, 16. An beiden Stellen betont Jesus die Un-

verbrüchlichkeit des Gesetzes und seine ewige Geltung auch für die kommende oder vielmehr mit ihm bereits gekommene *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, und fügt an der erst genannten Stelle hinzu, nicht sei er gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; er sei nicht gekommen aufzulösen (*καταλῦσαι*), sondern zu erfüllen (*πληρῶσαι*). Wenn in den angeführten Worten das Verb *καταλῦσαι* nicht geradezu ein Objekt verlangt, da man es allgemein als auflösen, zerstören fassen kann, so doch das Verb *πληρῶσαι*, und dann läßt sich nicht verkennen, daß wir aus dem vorigen nicht willkürlich nur *τὸν νόμον* zu ergänzen haben, sondern auch *τοὺς προφήτας*. Die Worte sind verschieden gedeutet.[1]) Vielfach erklärt man sie von der oboedientia activa, daß Christus für seine Person das Gesetz in seinem Leben verwirklicht (Hebr. 10, 5 ff.) und (das man dann an die Stelle des oder schiebt) die messianischen Weissagungen erfüllt habe, auf welch letzteres gerade Matthäus so großes Gewicht lege. Diese Auffassung liegt heute um so näher, als das Wort „erfüllen", welches Luther verwendet, jetzt eine weit engere Bedeutung und Verwendung hat als zu Luthers Zeiten. Diesen eben angegebenen Sinn hat Luther aber nicht ausdrücken wollen; er liegt auch nicht in den griechischen Worten *τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας πληροῦν*; diese Auffassung scheitert schon daran, daß dadurch dem Inhalt der Prophetie, der nachmosaischen Verkündigung des göttlichen Willens, in ungerechtfertigter Weise Abbruch geschieht, wenn man sie nur als Weissagung faßt; noch mehr aber scheitert sie daran, daß Jesus gleich in Beispielen zeigt, wie er selbst das *πληροῦν* verstehe, und wie seine Hörer es verstehn sollen und in ihrem Tun verwirklichen sollen; diese also sind im weiteren Gedankengange als die Täter, die Vollbringer des Gesetzes gedacht, nicht er selbst. Daraus und aus der eigentlichen Bedeutung des Verbums ist der Sinn zu entnehmen. *Πληροῦν* heißt füllen, mit Inhalt versehen, im

[1]) Die hauptsächlichsten Deutungen gibt Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, 1903, zu dieser Stelle, worauf ich hier der Kürze wegen verweise.

Gegensatze zu κενοῦν, entleeren; πληροῦν κρατῆρα, δέπας heißt nicht: ein zum Teil gefülltes Gefäß vollfüllen, sondern: ein leeres Gefäß vollfüllen, wie Luther sagte: erfüllen; 1. Mos. 9, 1 seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde; πληροῦν ναῦν heißt nicht: die Schiffsmannschaft ergänzen, sondern: ein unbemanntes Schiff für die anzutretende Fahrt mit der nötigen Mannschaft versehen; und so heißt πληροῦν ὁδόν, πληροῦν τὸν δρόμον nicht: den Rest des Weges, sondern: den ganzen Weg (im Laufe) zurücklegen. Danach heißt πληροῦν νόμον: dem Gesetze seinen Inhalt geben, wie Luther sagt: „Christus spricht von dem Erfüllen, so mit Lehren geschieht, gleichwie er auflösen heißt nicht: mit Werken wider das Gesetz tun, sondern: mit der Lehre dem Gesetz abbrechen, und zeigt den rechten Kern und Verstand des Gesetzes, daß sie lernen, was das Gesetz ist und haben will.“ Es ist ja bekannt, wie die Schriftgelehrten durch ihre subtile, selbst frivole Kasuistik das Gesetz seines eigentlichen Inhalts entleert, wie es zu umgehen gezeigt, ja sogar den in den kurzen Formen der gesetzlichen Bestimmungen geoffenbarten Gotteswillen in sein Gegenteil verkehrt hatten, und wie die Pharisäer in der äußeren Befolgung der unendlich komplizierten Vorschriften die Gerechtigkeit vor Gott sahen, wobei wahre Frömmigkeit nicht oder kaum bestehen konnte. Indem Christus diesem pharisäischen Judaismus entgegentritt, zeigt er den rechten Kern und Verstand des Gesetzes und lehrt im Zusammenhange unserer Stelle in V. 20, daß, wenn der Hörer Gerechtigkeit nicht besser sei als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, sie nicht in das Himmelreich kommen. Haben wir damit den Sinn von νόμον πληροῦν richtig bestimmt, so folgt, daß Jesus wie überhaupt, so auch in betreff der Ehe keine nova lex, wie die Römischen geradezu sagen, und auch Protestanten zu sagen geneigt sind, geben, noch weniger dem alten entgegensetzen will; daß er auch nicht, wie manche Interpreten sagen, das alte Gesetz ergänzen, vervollständigen, sondern den in ihm gefaßten Gotteswillen seinem ursprünglichen ganzen und vollen Inhalte nach darlegen und zur Geltung bringen will. Dies

ist der Hintergrund, gegen welchen Jesu Worte sich abheben; wo die Evangelien sie uns berichten, sind sie stets gegen die pharisäische Mißdeutung des Gesetzes und gegen die danach im Volke gültige Auffassung und Übung gerichtet. Dies ist bei der Exegese nicht außer acht zu lassen.

2. Nach dieser Vorbemerkung wende ich mich den einzelnen Stellen zu und will der leichteren Übersicht und Vergleichung wegen hier wenigstens diejenigen Verse, um die es sich hauptsächlich handelt, gleichsam die Stichverse, mit denen man wie mit Gesetzesparagraphen operiert hat, mit den Varianten der maßgebenden Ausgaben hersetzen. Die Lesarten der Kodizes selbst, die gerade hier sehr zahlreich sind, anzuführen würde bei ihrer großen Mannigfaltigkeit zu viel Raum in Anspruch nehmen.

Matthaeus 5, 32.

Westcott-Hort: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι [, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται].*

So, doch ohne Klammern, Rezepta, Tischendorf, Weiß, Nestle, Blaß; letzterer: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ.*

Matthaeus 19, 9.

Rezepta: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.*

Westcott-Hort

im Texte:

λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.

So Tischendorf, Weiß, Nestle und (ohne *ὅτι*) Blaß. So auch die 1892 auf Sinai aufgefundene Syrische Übersetzung, ins Deutsche übertragen von Merx 1897.

als Randlesart:

λέγω δὲ ὑμῖν, ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.

So Lachmann und in den krit. Anm. Gebhardt, Weiß.

Marcus 10, 11. 12.

Westcott-Hort: *καὶ λέγει αὐτοῖς, ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν, καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.*

So Tischendorf, Nestle.

Rezepta: . . *καὶ ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμηθῇ ἄλλῳ μοιχᾶται.*

Lucas 16, 18.

Westcott-Hort: *πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.*

So Tischendorf, Nestle.

Durch eckige Klammern drücken Westcott-Hort aus, daß sich kein entscheidendes Moment finden lasse, ob die eingeklammerten Worte echt oder eingeschoben seien, als Randlesart geben sie einen Text, der neben dem anderen gleich gut oder annähernd gut beglaubigt ist.

3. Betrachten wir zunächst die Stellen bei Matthäus. Sein Evangelium ist für Judenchristen geschrieben, setzt bei seinen Lesern Kenntnis des geschriebenen Gesetzes voraus und nimmt mehr als die anderen Evangelien auf jüdische Volkstümlichkeit und die damalige Sitte Bezug.

Die Stelle bei Matthäus 5, 27—32 ist ein Teil der Bergpredigt, in welcher der Evangelist die erhabenen Gedanken des Gottesreiches zusammenstellt. Der Hintergrund dabei ist, wie gesagt, der damalige Zustand des jüdischen Volkes und die Sittlichkeit der Hörer. Da beides durch die Schriftgelehrten und die Sekte der Pharisäer beherrscht wurde, so sind die Worte auch hier, ohne daß ein besonderer Anlaß, wie Kap. 19, angegeben ist, indirekt gegen sie gerichtet. Jesus warnt V. 20 vor ihrer Gerechtigkeit, d. h. vor ihrer Gesetzesauslegung und Gesetzesanwendung, und zeigt, was der ewige Inhalt des Gesetzes und der ewige Gotteswille sei, der in dem Gesetze seinen Ausdruck gefunden. Zuerst zeigt er V. 21, was es heißt, wenn gesagt wird: du sollst nicht töten, und knüpft daran eine

Mahnung. Dann lehrt er V. 27, was es heißt: du sollst nicht ehebrechen. Wer eine Ehefrau[1]) anschaut — natürlich nicht überhaupt, sondern — in der Richtung, ihrer zu begehren, mit böser Lust auch nur anschaut, der hat sie schon gemißbraucht, ἐμοίχευσεν αὐτήν, hat an ihr schon die Sünde des Ehebruchs begangen, ihre Ehe gebrochen, indem es gleich sei, ob man die Sünde im Herzen begehe oder mit der Tat vollbringe. Diese Worte wenden sich also gegen die jüdische Auffassung des Rechts, wonach ein Mann nicht seine, sondern nur eine fremde Ehe brechen kann. Diese Auffassung zurückzuweisen lag für Christus, und das, was er lehrte, seinen judenchristlichen Lesern nicht vorzuenthalten, lag für Matthäus in den damaligen Zuständen ganz besonders Veranlassung vor. Bei einem Volke, bei dem die Ehe ursprünglich Kauf, die Frau also Ware war, von der man so viel kaufen mochte, als man bezahlen und ernähren konnte, war der Frau keine achtungsvolle Stellung angewiesen, und es ist wohl zu beachten, daß in allen Stellen, außer in dem für Heidenchristen bestimmten Evangelium des Markus, nur vom Manne die Rede ist und seinem Tun; die Frau kommt nur in Betracht, insofern sie sozusagen Objekt ist. Bigamie, ja Polygamie war bei den Juden erlaubt, und mochte sie zu Christi Zeiten aus mancherlei Gründen, die ihr überall Schranken setzen, noch so wenig im Schwange sein, so war sie doch weder gesetzlich verboten noch

---

[1]) Daß γυνή in V. 28 eine Ehefrau bezeichnet, unterliegt keinem Zweifel und ist wohl auch von Luther mit der Übersetzung Weib gemeint. So faßte man gemeiniglich auch 2. Mos. 20, wo die Vulgata bietet: Non moechaberis, was die Hymelstraß 1484 übersetzt: „Du wirst nicht unkeuschen" und erklärt: „Du wirst nicht begehren deines Nächsten Weib." Ebenso der Katechismus im Manuale 1503: Tu ne désireras femme d'aultre mariage. — Dagegen hat die Nürnberger Bibel von A. Koberger 1483 bei 2. Mos. 20: Nicht brich deine Ehe. In diesem Sinne faßt Luther im Katechismus das sechste Gebot, in jenem das zehnte. Immer aber behält γυνή hier den Sinn von Ehefrau, denn daß ein lediger Mann ein Mädchen, ihrer in Ehren zu begehren, nicht ansehen sollte, kann nicht gemeint sein; kommt doch, wie Aristoteles sagt, die Liebe durch die Augen.

sittlich anrüchig. Ein jüdischer Mann konnte also seine eigene Ehe nicht brechen, nur die eines anderen Mannes. Die fremde Ehe heilig zu halten, hatte danach Mose geboten und auf ihren Bruch den Tod gesetzt; aber schon die Sprüche begnügen sich damit, den Ehebrecher einen Narren zu nennen, weil er die unversöhnliche Rache des beleidigten Ehemanns zu fürchten hat.

Also wie der Mann sich dem fremden Weibe gegenüber zu verhalten habe, hat Jesus V. 28 gelehrt; auch hier läßt er eine Mahnung folgen, nämlich, die Sinne und Organe des Leibes als Erreger und Träger der bösen Lust bis zur Ertötung zu zügeln. Dann fährt er fort: „Und ferner (nicht: aber) ist gesagt, wer sich von seinem Weibe scheidet, der soll ihr geben einen Scheidebrief. Ich aber sage euch, wer sich von seinem Weibe scheidet, der bewirkt, daß sie zur Ehebrecherin gemacht wird." Hier redet er also von der Verschuldung des Mannes gegen die eigene Frau. Aus 5. Mos. 24, 1 hatte die frivole Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten dem Manne fast das schrankenlose Recht zugesprochen, die Frau zu entlassen. Gib deiner Frau einen Scheidebrief, lehrten sie, ein schriftliches Dokument, und du hast ihr gegenüber alle Gerechtigkeit erfüllt. Je mehr Gebrauch von diesem vermeintlichen Rechte gemacht wurde, desto mehr näherte sich die damalige jüdische Ehe überhaupt dem Konkubinate, die Frau wurde zur Sache herabgewürdigt. Wenn der fremden Frau gegenüber für die Lüsternheit eine Schranke in der Eifersucht ihres Mannes lag, so gab es in der eigenen Ehe für die Willkür des Ehemanns eine solche Schranke nicht, und wie es in dieser Hinsicht mit der Sittlichkeit, insbesondere der Männer, aussah, was nicht ohne Einfluß auch auf die Frauen bleiben konnte, lassen die Klagen der Propheten erkennen, und können wir aus dem schließen, was Joh. 8 berichtet wird. Luther hat es mit drastischen Worten geschildert. Hätten wir eine jüdische Profanliteratur dieser Zeit, wie wir eine heidnische haben, so würde sich uns vermutlich ein düsteres Bild aufrollen. Stand nun die Sache so, dann war allerdings die göttliche Eheordnung zerstört und

an ihre Stelle die Willkür männlicher Lüsternheit getreten, die sich noch dazu, auf 5. Mos. 24 gestützt, ihrer Gerechtigkeit rühmte, da sie die Frau durch den Scheidebrief freisprach, daß sie nicht für eine Ehebrecherin galt. Dieser vermeintlichen Gerechtigkeit gegenüber sagt Jesus, daß, wer so tut, bewirkt, Ursache ist, daß seine Frau zur Ehebrecherin (nicht sich selbst macht, sondern) durch ihn gemacht wird,[1]) indem er sie zwingt, gegen die göttliche Ordnung ihre Ehe mit ihm zu brechen. Nicht, wie man gewöhnlich mit Bengel erklärt, per alias nuptias, quarum potestatem dat divortium, denn das Urteil Jesu über des Mannes Tun ist nicht durch etwaige Folgen bedingt, die es nach sich ziehen könnte, sondern gilt seinem widergöttlichen Tun selber, in das die Frau hineingezogen wird. Denn nach Gottes Ordnung bleibt sie seine Ehefrau. Bleibt sie das aber, so bricht derjenige Mann, der sie hernach heiratet, was ihm nach 5. Mos. 24 zustand, ihre erste Ehe. Gegen diese Anwendung von 5. Mos. 24 sind die Worte Jesu hier eben gerichtet. Die Worte *ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται* enthalten also eine richtige Konsequenz aus dem Vorhergehenden, sind hier aber nur zweifelhaft beglaubigt; wie das gekommen, werden wir gleich sehen.

Was will nämlich der Zusatz, den die Recepta bietet: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, „ausgenommen der Grund der Unzucht", wie Luther übersetzt: „es sei denn um Ehebruch",

---

[1]) Das Aktivum *μοιχᾶν* findet sich in der Profanliteratur selten, im Neuen Testament gar nicht. Was es bedeutet zeigt die Stelle Xen. Hell. 1, 6. 15: *Καλλικρατίδας Κόνωνι εἶπεν ὅτι παύσει αὐτὸν μοιχῶντα τὴν θάλασσαν.* Da das Wort *θάλασσα* weiblichen Geschlechts ist, so drückt sich der spartanische Admiral gegen Konon, (der bis dahin mit der athenischen Flotte das Meer beherrscht hatte) höhnisch und derb aus: „er wolle es ihm abgewöhnen, das Meer, eine ihm nicht gehörige Frau, zu seiner Hure zu machen", oder, wie es Plutarch ausdrückt: „das Meer (wie eine Frau) schändlich und heimlich zu verführen und zu vergewaltigen". Das Medium heißt also: sich zum Ehebrecher machen, Ehebruch begehen. Gebräuchlicher als *μοιχᾶν* ist *μοιχεύειν*, das seiner Bildung nach ursprünglich intransitiv ist, „ein *μοιχὸς* sein", dann aber auch transitiv gebraucht wird (Matth. 5, 28) und einen passiven Aorist *μοιχευθῆναι* (Matth. 5, 32), zur Ehebrecherin gemacht werden, bildet.

nämlich der Frau, besagen? Sind die Worte echt, so ist dieses der Sinn der Stelle: Wer seine Frau entläßt, macht sie zur Ehebrecherin; wer sie wegen von ihr begangenen Ehebruchs entläßt, macht sie nicht zur Ehebrecherin, denn in diesem Falle ist sie es schon. Mit Recht haben die Exegeten diesen Sinn von παρεκτὸς λόγου πορνείας als inhaltslos erkannt und daher mehr darin gesucht als darin liegt. Unter Heranziehung von Matth. 19 finden sie darin den Sinn, Jesus habe für diesen Fall dem Manne das ihm von Mose überhaupt gewährte Recht, seine Frau zu entlassen, bestätigt, er habe Ehebruch als Scheidungsgrund anerkannt. Diese willkürliche Annahme hat dann zu einer zweiten Willkür bei der Erklärung der folgenden Worte καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται geführt. Wie diese Worte sich an das Vorhergehende, wenn die Exzeption fehlt, richtig anschließen, haben wir eben gesehen; nimmt man aber die Exzeption hinzu, so ist man genötigt, die Worte durch einen Zusatz: καὶ ὃς ἐὰν μὴ παρεκτὸς λόγου πορνείας ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται zu ergänzen, und rechtfertigt diese Willkür damit, daß der Zusatz selbstverständlich sei. Wie wenig er das ist, zeigt die Überlieferung selbst. Sind nämlich die Worte παρεκτὸς λόγου πορνείας ein altes Einschiebsel, so erklärt sich, warum dann in einer Anzahl Handschriften der letzte Satz: καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται, ausgelassen ist, da er, wenn man nicht gewaltsam interpretieren will, nur dann Berechtigung hat, wenn jene Exzeption fehlt. Endlich ist mit Nachdruck zu betonen, daß sie mit dem Inhalte dieses fünften Matthäuskapitels schlechthin unvereinbar ist. Bei Matth. 19 kommen wir darauf zurück.

Was also Jesus in dieser Bergpredigt als Inhalt (πλήρωμα) der göttlichen Eheordnung lehrt, ist dieses, daß für den Mann sowohl die fremde als die eigene Ehe unantastbar sein soll, daß die Ehe unlöslich ist. Wenn das hier nur vom Manne gesagt ist, so erklärt sich das aus dem jüdischen Vorrechte des Mannes vor der Frau und aus der Anwendung, die sie davon machten. Diese ist es eben, gegen welche Jesu Worte hier gerichtet sind.

4. Indem ich mich jetzt der zweiten Matthäusstelle zuwende, lege ich zunächst die lectio recepta zu grunde, lasse dabei aber vorerst die Worte *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* für später außer Betracht.

Matth. 19, 3—9 wird uns im Unterschiede von Kap. 5 ein bestimmter Hergang berichtet, der Jesus veranlaßt, über die Ehe zu sprechen. Pharisäer treten in versuchlicher Absicht, *πειράζοντες*, mit einer Frage über Ehescheidung an ihn heran. Worin das Versuchliche der Frage liege und wohin sie ziele, ist vielfach erörtert, um daraus zu entnehmen, warum Jesus so, wie er getan, und nicht anders geantwortet; da er aber darüber hinweggeht und es für das Verständnis seiner Antwort nichts austrägt, so kann das hier unberücksichtigt bleiben.

Die Frage der Pharisäer lautet: „Ist es erlaubt, ist es Rechtens, seine Frau aus jeglichem Grunde zu entlassen?“ [1]) Der Nachdruck liegt auf *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, die Fragenden setzen also voraus, daß der Mann in bestimmten Fällen das Recht dazu habe. Jesus antwortet nicht direkt, schiebt vielmehr die Rechtsfrage durch eine Gegenfrage beiseite, in der er auf die ursprüngliche Ordnung Gottes, wie sie im Buche Mosis geschrieben steht, verweist, daß Mann und Frau als ein für einander bestimmtes Paar geschaffen, daß sie e i n Fleisch sind, und daß, was G o t t zusammengefügt hat, nicht trennen soll wer M e n s c h ist, daß der Mensch Gottes Ordnung nicht meistern und nicht an ihre Stelle seine eigene setzen solle. Die Pharisäer geben sich damit nicht zufrieden; den angeführten Worten stellen sie eine Vorschrift Mosis entgegen, vermutlich 5. Mos. 24, 1, denn eine andere kennen wir nicht. Es ist an

---

[1]) Ob *αἰτία* hier die Bedeutung von B e s c h w e r d e oder von G r u n d habe, ist viel erörtert. Weizsäcker übersetzt K l a g e, wohl nicht im gerichtlichen Sinne, da es bei den Juden für die Entlassung der Frau keines gerichtlichen Verfahrens bedurfte; Luther sagt U r s a c h e. Das Wort enthält beides insofern, als der vom Manne vorgebrachte G r u n d, ob berechtigt oder unberechtigt, in seinem Sinne eine gegen die Frau vorgebrachte B e s c h u l d i g u n g, eine ihr zur Last gelegte Schuld war.

jener Stelle eine Formvorschrift zwar nicht gegeben, wie die Pharisäer sagen, aber vorausgesetzt, daß, falls ein Mann seine Frau entläßt, er ihr einen Scheidebrief geben soll; ist aber die Form einer Handlung vorgeschrieben, so ist die Handlung selbst nicht verboten, und insofern ist der Einwurf der Pharisäer scheinbar nicht unberechtigt. Ob aber — abgesehen von der sonstigen pharisäischen Verdrehung der Stelle — das Recht zu dieser Handlung an gewisse Voraussetzungen gebunden oder schrankenlos gestattet sei, ob der Mann also ein willkürliches Recht habe, seine Frau zu entlassen, wie die weitgehendste Interpretation berufener Schriftgelehrter erklärte, darüber sagt Mose nichts. Auch jetzt geht Jesus auf die Rechtsfrage nicht ein, weist indes die Berufung auf jene Stelle nicht direkt zurück, er erklärt, wie Mose dazu gekommen sei, diese Ausnahme von der göttlichen Schöpfungsordnung zu gestatten. „Der Sünde wegen, mit Rücksicht auf eurer Herzen Härtigkeit hat euch Moses gestattet, eure Frauen zu entlassen", stellt dem aber sofort und abermals die ursprüngliche Gottesordnung entgegen, die darin besteht, daß wer sich von seinem Weibe scheidet und eine andere freit, sich zum Ehebrecher macht, seine Ehe bricht. Die Exzeption *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* lasse ich, wie gesagt, hier vorläufig außer Betracht.

Was also Matthäus hier als Ausspruch Jesu berichtet, ist nicht dasselbe, was wir Kap. 5, 32 gelesen haben. Dort sagt Christus, was der entlassende Ehemann an seiner Frau sündigt, hier, was er unmittelbar an sich selbst sündigt, er macht sich zum Ehebrecher. Diese Aussagen widersprechen sich nicht, sie ergänzen einander.

Nun finden wir aber eine Erweiterung zu dem, was der Mann tut; zu *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα* finden wir den Zusatz *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*; ebenso bei Mark. 10, 11 und in der Partizipform ebenfalls bei Luk. 16, 18. In der Stelle Matth. 5, 32 steht er nicht, er würde dort auch keine Berechtigung haben; denn dort lesen wir, was der Mann gegen seine Frau sündigt, und das liegt schon in dem, was er ihr antut, nicht erst darin, was er außerdem tut. Was soll nun gesagt sein,

wenn Jesus hier hinzufügt καὶ γαμήσῃ ἄλλην? Einige Interpreten haben gemeint, wenn der Mann nur seine Frau entlasse, aber nicht wieder heirate, so mache er sich nicht zum Ehebrecher, sondern erst durch seine Wiederverheiratung.[1]) So noch neuerdings Zahn: Nur von dem Manne, bei welchem beides zusammentrifft, gelte das Urteil, daß er ein Ehebrecher sei. Allein wenn Jesus bei Matthäus und Markus sagt, was Gott zusammengefügt, das soll der Mensch nicht scheiden, so kann er nicht unmittelbar hinterher sagen und bei Markus, der den Hergang genauer zu berichten scheint, seine Jünger nicht dahin belehren, daß einer durch bloße Scheidung von seinem Weibe die Ordnung Gottes nicht breche, sondern erst dann breche, wenn er hernach ein anderes nehme; zudem hätte er damit der willkürlichen Scheidung nach der Pharisäer Lehre Tür und Tor aufgetan, wenn man nur keine andere Frau zur Ehe nimmt. Dasselbe gilt auch für Luk. 16, 18. Und wie könnte der, welcher eine Abgeschiedene freiet, Ehebruch begehen, wenn nicht in deren Entlassung selbst Sünde läge, der er sich teilhaftig macht? Es ist vielmehr der Sinn der Antwort aus dem Sinne der Frage und des Einwurfs der Pharisäer zu entnehmen, der dahin ging, ob der Mann willkürlich und schrankenlos mit seiner Frau wechseln könne. Demnach sind ἀπολύειν καὶ γαμεῖν, wie 5. Mos. 24, als ein Willensakt aufzufassen: „sich von seiner Frau scheiden um einer anderen willen“, also aus begehrlicher Lust nach einer anderen sie

---

[1]) Die Partikel καί mag zu dieser Auffassung beigetragen haben, indem man annahm, sie verbinde immer durch Natur oder Ebenmäßigkeit verbundene Glieder. Das ist durchaus nicht der Fall, sondern wie in der Profanliteratur so im Neuen Testament reiht sie, oft nur äußerlich und grammatisch, ohne Rücksicht auf ihr logisches Verhältnis Glieder aneinander. So sagen die Pharisäer Matth. 19, 7 nicht: „Mose hat uns geboten, ihr einen Scheidebrief zu geben, und hat uns zweitens geboten, sie zu entlassen“, sondern: „er hat uns geboten, wenn wir sie entlassen, ihr einen Scheidebrief zu geben“, „sie nur mit einem Scheidebrief zu entlassen“. So faßt auch Luther 5. Mos. 24 (in der Erklärung des 5., 6. und 7. Kap. Matth.). Und so ist Mark. 10, 4: βιβλίον γράψαι καὶ ἀπολῦσαι = βιβλίον γράψαντα ἀπολῦσαι. Hiernach

fortschicken. Aus Markus ergibt sich dies von selbst, und wir dürfen es auch für Luk. 16, 18 gelten lassen, wo sich ja die Worte mit der Markusstelle decken.

5. Denselben Hergang wie Matth. 19 berichtet Mark. 10, 11, 12. Freilich weichen die Berichte voneinander ab. Schon die Fragestellung der Pharisäer ist eine andere und damit auch der Gang des Gespräches ein anderer. Sodann hat Matthäus nicht kenntlich gemacht, ob V. 11. 12 später den fragenden Jüngern allein gesagt ist, wie es Markus im 10. Verse kenntlich gemacht hat; endlich wird — und das ist der Hauptunterschied — aus dem, was Jesus mit den Jüngern weiter handelt, bei Matthäus dies, bei Markus jenes den Lesern berichtet. Das hindert indes nicht, bei dem wesentlich gleichen Inhalt den Vorgang für einen und denselben zu nehmen, denn die Evangelien sind keine Protokolle, sondern lebendige, mündliche Überlieferung, und man wird nicht so naiv sein zu meinen, die Gespräche hätten sich in der kurzen, pointierten Form abgespielt, wie die Berichterstatter, je nach der Beschaffenheit ihrer Leser, die Quintessenz ihres Inhalts wiedergeben. Bei Markus lautet nun die versuchliche Frage, welche die Pharisäer an ihn richten, allgemein, ob ein Mann seine Frau entlassen dürfe, *εἰ ἔξεστιν* (Luther: „möge" = könne), und auf die Gegenfrage Jesu, was Mose ihnen darüber geboten habe, antworten sie wie bei Matthäus mit der Berufung auf 5. Mos. 24, 1. Wenn dann dieser Berufung gegenüber

---

erledigt sich der Anstoß, den Harleß darin fand, daß die Pharisäer Matth. 19, 7 sagen: *M. ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀπ. καὶ ἀπολῦσαι*, dagegen bei Mark. 10, 4: *ἐπέτρεψεν M. βιβλίον ἀπ. γράψαι καὶ ἀπολῦσαι*; es wiegt dort das *ἐνετείλατο δοῦναι* hier das *ἐπέτρεψεν ἀπολῦσαι* vor. Jesus verbindet *ἐπέτρεψεν ἀπολῦσαι* und *ἐνετείλατο γράψαι*. — Chemnitz sagt, Christus gebe in seiner Antwort eine Definition der Ehescheidung: uxorem dimittere et post divortium aliam ducere. — Die Jesuiten Maldonat und Cornelius a Lapide änderten: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ . . καὶ ὃς ἂν ἄλλην γαμήσῃ*: „sowohl wer sein Weib aus anderer Ursache als Ehebruch entläßt, ohne eine andere zu heiraten, als wer sie wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet bricht die Ehe."

Matthäus aus dem, was Jesus erwidert, seine judenchristlichen Leser auf die Worte Mosis über die Schöpfung, Markus seine heidenchristlichen Leser nicht auf Mose, sondern auf die Schöpfung direkt verweist, so ist darin kein sachlicher Unterschied, denn bei Mose steht ja eben nur der Bericht über die Schöpfung, den die Heiden nicht kannten, während sie auch ohne diesen Bericht die Schöpfungsordnung kannten und wußten, daß der Mensch zweigeschlechtig geschaffen ist, und daß sich erst in der Einheit von Mann und Frau der volle Mensch darstellt. Das Hauptsächlichste aber berichten beide, denn auch bei Markus wie bei Matthäus gipfelt die Rede Jesu in den Worten: Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden, was doch nicht heißt, daß jede Eheschließung eine Handlung Gottes wäre, sondern nur von der Tatsache der göttlichen Ehestiftung zu verstehen ist, wonach ein Mann und eine Frau untrennbar zusammengehören, an deren Statt die menschliche Willkür oder sündliche Begierde keine andere Ordnung setzen soll. Und als sie nun daheim sind, befragen ihn die Jünger abermal um das, was er gesagt, *περὶ τούτου*. Die Antwort ist wörtlich wie bei Matthäus — die Exzeption bei diesem *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* vorläufig außer acht gelassen —: Wer sich von seinem Weibe scheidet und heiratet eine andere, der macht sich zu einem Ehebrecher. „Gegen sie", *ἐπ᾽ αὐτήν* = in illam, fügt Markus hinzu: er sündigt hinsichtlich seiner und ihrer, d. h. seiner Frau. In der Entlassung also liegt, wie schon oben bemerkt, der Bruch der göttlichen Ordnung, nicht erst in der Doppelhandlung des Scheidens und des Wiederheiratens. Der Zusatz *καὶ γαμήσῃ* wird auch hier veranlaßt durch die Berufung auf 5. Mos. 24. Auch hier wird in *ἀπολύειν καὶ γαμεῖν* ein Willensakt ausgedrückt.

6. Ganz genau dasselbe berichtet als Ausspruch Jesu der Evangelist Lukas 16, 18 in einem nicht ganz erkenntlichen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und noch weniger mit dem Nachfolgenden. Der Kontext erinnert aber an die Bergpredigt. Nachdem der Evangelist den Ausspruch Jesu über die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes berichtet hat, gibt

er, nicht wie Matthäus mehrere, sondern nur eine Exemplifikation dazu, daß, wenn ein Mann sich von seinem Weibe scheidet und eine andere heiratet, er die Ehe bricht, also die göttliche Eheordnung verletzt. Von einer Ausnahme ist hier so wenig wie bei Markus die Rede. Dann fügt er wie Matthäus 19 noch einen Zusatz hinzu, der wiederum bei Markus fehlt: „Wer eine Abgeschiedene freiet, der begeht auch Ehebruch, μοιχᾶται.“ Wir fanden diesen Zusatz schon oben Matth. 5, 32, doch mit zweifelhafter Beglaubigung. Auch hier haben diese Worte den Erklärern viel Mühe gemacht, doch nur, weil sie Matth. 19 hierherzogen und annahmen, daß Jesus mit den Worten εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ ein Gesetz habe aufstellen wollen, daß nämlich πορνεία zur Scheidung, und zwar sie allein, berechtige. In diesem Sinne ergänzte man auch hier den Text dahin: ὁ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται; so Joh. Gerhard und seine Nachfolger, indem man die Einschiebung von μὴ ἐπὶ πορνείᾳ ἀπολελυμένην (wie dort die von μὴ παρεκτὸς λόγου πορνείας ἀπολ.) für selbstverständlich erklärte. Für selbstverständlich kann diese Ergänzung aber hier noch weniger gelten als dort, weil wir doch fragen müssen, woher denn die heidenchristlichen Leser des Lukasevangeliums, in dem von einem Scheidungsgrunde gar keine Rede ist, es entnehmen sollten oder wissen konnten, daß das der eine Scheidungsgrund sei, um ihn hier hinzuzudenken, zumal bei den Heiden auch andere Gründe, z. B. Freiheitsverlust, die Scheidung der Ehe ohne weiteres nach sich zogen. Wir dürfen also den Ausspruch auch hier nur so nehmen, wie er vorliegt, und in dem Sinne wie Matth. 5, 32, daß, wer eine Abgeschiedene freiet, deren Entlassung eben ein Bruch der göttlichen Eheordnung ist, sich der darin liegenden Sünde teilhaftig macht.

7. Wir müssen aber noch einmal zu Mark. 10 zurückkehren. In allen anderen Stellen ist nur vom Manne die Rede, seinem Rechte und Unrechte. Das entsprach dem damaligen jüdischen Gewohnheitsrechte, gegen das Jesus als die Verkehrung des ursprünglichen Gottesgesetzes so oft und so scharf

sich wendet. Markus spricht V. 12 auch von der Frau. Es wird nicht ganz überflüssig sein, ein paar Worte darüber zu sagen. Es ist das hohe Lob der Griechen und Römer und ihr Vorzug vor den Juden, in der Monogamie die Grundlage der Familie sowie der religiösen und bürgerlichen Gemeinschaft gelegt und auf die Reinhaltung der Ehe seitens der Frau und gegen ihren Verführer streng gehalten zu haben, während der Mann allerdings, wie in jedem Staate, wo es Sklavinnen gibt, größere Freiheit hatte. Infolge davon nahm die Frau sowohl bei den Griechen als in höherem Maße bei den Römern als Genossin des Mannes und als Herrin des Hauses eine so würdige Stellung ein, wie sie in einer Gemeinschaft, die ausschließlich oder doch wesentlich auf bürgerliche Zwecke angelegt war, und wo die ethische Seite der Ehe dadurch zurücktrat, sich möglich machte. Danach hatte bei ihnen auch die Frau ein Klagerecht auf Scheidung, das der jüdischen Frau nicht zustand, und wenn es nicht zu bezweifeln ist, daß damals bei der, gerade durch die Sklaverei eingerissenen Lockerung des Familienlebens, ein häufigerer Gebrauch davon gemacht wurde als früher, so hatte Markus vollauf Veranlassung, zumal für gemischte Ehen, des Herrn Wort, das er den Jüngern daheim gesagt, seinen heidenchristlichen Lesern nicht vorzuenthalten, nämlich, daß die früheren Heidinnen in ihrem nunmehrigen Christenstande von diesem heidnischen Rechte keinen Gebrauch machen dürften — und berührt sich darin mit Paulus — daß auch sie, wie der Mann, durch Trennung vom Ehegatten gegen die göttliche Schöpfungsordnung verstießen. Im Reiche Gottes soll es nicht also sein. Ob es im Christenstande gesetzliche Scheidungsgründe gebe und welche, davon ist hier nichts zu lesen.

8. Es bleiben uns noch die Worte Matth. 19, 9: (εἰ) μὴ ἐπὶ πορνείᾳ zu erörtern übrig. Man hat sie im großen und ganzen für identisch gefaßt mit den Worten παρεκτὸς λόγου πορνείας Matth. 5, 32, und darin gefunden, wie schon oben bemerkt, daß Jesus die Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt, aber einen Scheidungsgrund zugelassen habe, nämlich die Unzucht der Frau. Zunächst angenommen, dies wäre richtig, so würden

die Worte eben nur vom Ehebruch der Frau und dem dadurch begründeten Rechte des Mannes gelten; man fügt dann hinzu: da nach Mark. 10, 12 für beide Ehegatten dasselbe Recht gelten müsse, so gelte dies auch für die Frau gegenüber dem Ehebruche des Mannes. Nun berichtet Markus jene Exzeption aber nicht; was berechtigt den Exegeten, sie aus Matthäus in ihn hineinzutragen und aus dem so ergänzten Markustexte wieder einen Rückschluß auf das zu machen, was Matthäus habe berichten wollen, aber nicht berichtet hat?

Sehen wir die Stelle weiter an, so ist das Schwanken der textlichen Überlieferung charakteristisch. Die zahlreichen Varianten sind auf zwei Rezensionen oder Textgestaltungen zurückgeführt, wie S. 22 angegeben. Die beiden Rezensionen sagen nicht dasselbe. Die erste, von Tischendorf, Westcott-Hort und späteren Herausgebern aufgenommene gibt als Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer, daß der Mann, welcher seine Frau, außer im Falle ihrer Unzucht, entläßt, sich zum Ehebrecher macht; woraus sich ergibt, daß er im Falle ihrer Unzucht sich nicht dazu macht. Die zweite, abendländische Rezension, von Lachmann aufgenommen, von Westcott-Hort als Randlesart gegeben, besagt, ohne die Exzeption, daß der Mann, welcher seine Frau entläßt, sie zur Ehebrecherin macht, eine Antwort, welche auf die pharisäische Berufung auf 5. Mos. 24 besser paßt, als jene erste; fügt man die Exzeption hinzu, so besagen die Worte, daß, wer eine unzüchtige Frau entläßt, sie nicht erst zur Ehebrecherin macht, was keine Antwort auf die Frage ist. Sie wiederholt den Ausspruch Matth. 5, 32 mit dem an dieser letztgenannten Stelle kritisch zweifelhaften Zusatze; und mit Recht beanstandetem Zusatze, denn erklärt Jesus die Unzucht der Frau für einen berechtigten Scheidungsgrund, so ist nicht abzusehen, wie ein Mann durch die Verheiratung mit einer solchen sich zum Ehebrecher machen kann. S. oben S. 27. Die Rezepta endlich ist eine Fusion der beiden angegebenen Rezensionen.

So die Überlieferung, die keinen Zweifel läßt, daß an ihr Korrekturen vorgenommen sind. Damit aber erhebt sich

die ernste Frage, ob sie die zuversichtliche Gewißheit bietet, deren wir bedürfen, wenn wir hier im Unterschiede von der Überlieferung bei Markus, Lukas und Paulus ein untrügliches Herrenwort dafür finden wollen, daß Jesus die Unzucht der Frau — nicht des Mannes — als berechtigten Scheidungsgrund den Pharisäern gegenüber aufgestellt habe.

9. Zu einem positiven und festen Ergebnis sind wir aber damit noch nicht gelangt. Und doch können wir es haben. All die Unklarheiten und Widersprüche, die zu lösen der Gelehrsamkeit und dem Scharfsinn der Exegeten von Augustin an bis auf heute nicht gelungen ist, haben ihren Grund in der bei Matthäus überlieferten Exzeption *παρεκτὸς λόγου πορνείας* und *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ.*[1]) Erwägt man nun, daß sie sich eben nur in dessen Evangelium befinden, daß dies Evangelium für Judenchristen geschrieben ist, und daß dieses vorzugsweise in der alten Kirche gebraucht wurde, daß die handschriftliche Überlieferung nicht gesichert ist, endlich und vor allem, daß die angeführten Worte in direktem Widerspruche nicht nur gegen die Berichte der anderen Synoptiker, sondern auch gegen Paulus stehen, so kommt man zu dem Schluß, daß sie späteren Ursprungs und als Glossem in den Text eingetragen sind,[2]) um die herbe Strenge dessen, was Jesus über die Ehe sagt, eine Strenge, die selbst die Jünger stutzig macht, aus jüdischer

---

[1]) Vergl. die Gruppierung der biblischen Aussagen bei Holtzmann zu 1. Kor. 7, 9. Er kommt zu dem Schluß: „Christus hat in aller Idealität die Ehescheidung gänzlich verworfen. Paulus bezeugt das treuer als die Evangelien. Eine von Jesus aufgestellte und den konkreten Verhältnissen so bequeme Ausnahme [wie Matth. 5, 32; 19, 9] wäre sicher nicht bloß bei Matthäus erhalten" Aber sie ist eben auch nicht bei Matthäus erhalten, und alle von Holtzmann aufgeführten sechs Fälle sind in dem zuerst von ihm aufgeführten Falle: „keine Scheidung" enthalten oder vielmehr dadurch beseitigt.

[2]) Der Jesuit Jäger bezeichnete (1804) die Worte *παρεκτὸς λόγου πορνείας* und *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* als unecht, auch der Jesuit Hug, De conjugii vinc. indissolubili, S. 4, will *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* streichen. Sie leitete das Bestreben, das Dekret Papst Alexanders III. zu rechtfertigen.

Anschauung heraus für die Männer zu mildern; für die Männer, denn mehr besagen die Worte nicht. Sind aber jene Worte unecht, so heben sich alle Widersprüche, und die drei Synoptiker wie Paulus berichten übereinstimmend, daß Jesus die Ehe nach der ursprünglichen Gottesordnung für Mann und Frau für unlösbar erklärt, also einen Scheidungsgrund überall nicht gelehrt hat. Das ist sein πλήρωμα τοῦ νόμου.

Und das ist, genau betrachtet, auch die Überlieferung bei Matthäus 5, 32. Denn wenn er das, was er dem von ihm Kap. 19 erzählten Hergange als ἀπόφθεγμα Ἰησοῦ entnimmt, in der Bergpredigt in die erhabenen Gedanken des Gottesreiches eingereiht und es gleichgestellt hat dem: „wer seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig" und dem: „ihr sollt überhaupt nicht schwören", so kann er nicht eine Ausnahme hinzufügen, so wenig, wie er nicht sagt: „wer seinem Bruder zürnet, es sei denn um Betrug oder Gewalt", oder „ihr sollt überhaupt nicht schwören, es sei denn vor der Obrigkeit" (Matth. 26, 64). Gottes Ordnung bleibt Gottes Ordnung, welche menschliche Sünde zwar brechen kann, aber nicht durch eigne Willkür ersetzen.

10. Indem man nun annahm, Jesus habe diesen und nur diesen Grund der Scheidung anerkannt und damit jeden anderen ausgeschlossen, war man vor die Frage gestellt, warum denn nur diesen einen? Denn daß Ehebruch allein — und zwar im engeren Sinne — eine Ehe scheiden soll, widerspricht unserem christlich-sittlichen Gewissen; wir müßten dabei nicht nur das sacrificium intellectus, sondern auch das sacrificium conscientiae bringen. Wir könnten dann das Wesen der Ehe nur in ihrer Naturseite, der Einheit des Fleisches finden, von der Sittlichkeit des ehelichen Verhältnisses aber absehen. Es ist zweifellos, daß es in Ehen Handlungen und Zustände gibt, die viel schlimmer und unsittlicher sind und ehezerstörender wirken, als eine vielleicht in Leidenschaft begangene Tat oder vorübergehende sittliche Verirrung, oder die Schwäche eines um ihr Eheglück betrogenen und verführten Weibes, Vorkommnisse und Zustände gibt, die die Ehe zur Hölle machen und

ihren Segen in Fluch verwandeln, in Fluch für die Eheleute, in Fluch für etwaige Kinder; daß es Ehen gibt, „deren Fortbestehen eine Unsittlichkeit wäre“ (Hase). Luther und die Reformatoren haben das gewürdigt und danach geurteilt und gehandelt, „daß des Unrats nicht noch mehr werde.“

Und auch bei Luther ist es eine gewisse Verlegenheit, wenn er eben durch den Text Matth. 19 sich gebunden fühlend sagt, durch Ehebruch sei schon die Ehe zerrissen (d. h. das Band der Ehe gelöst), und der Ehebrecher habe somit das Leben verwirkt, so daß er vor Gott schon tot sei, ob ihn gleich der Richter nicht töte, und wenn er die denegatio debiti fast noch härter verurteilt als den Ehebruch. In gleichem Sinne lehrt Joh. Gerhard, daß der Ehebruch die Ehe quoad substantiam zerstöre. Diese Worte eignet sich Harleß an, der in der formellen Scheidung dann das Gericht findet, welches der verletzte Teil durch richterliches Urteil über den anderen verhänge. Offen gestanden, verstehe ich den scholastischen Ausdruck hier nicht recht. Ist die Substanz einer Sache zerstört, so ist es auch die Sache, und mit ihr auch ihr Accidens; ist die Substanz der Ehe zerstört, so ist auch die Ehe hin. Wie kann da bei Ignorierung der Schuld seitens des verletzten Gatten die Ehe noch fortbestehen oder Verzeihung die Sache ungeschehen machen? Das wäre ja dann eine zweite Ehe.

Für das christliche Gewissen gilt demnach die Unlösbarkeit der Ehe als Grundsatz, kann aber nicht zum Gesetz gemacht werden für Gemeinschaften, die mit der Herzenshärtigkeit der Menschen zu rechnen haben, also auch für eine Volkskirche nicht, die zwar das Gottesreich darstellen sollte, es aber nicht darstellt. Jesus selbst hat anerkannt, daß Mose dieser Herzenshärtigkeit hat nachgeben müssen, ohne dem sein „Ich aber sage“ entgegenzusetzen, sondern nur hinzugefügt: „von Anbeginn aber ist's nicht so gewesen.“

---

2. Die ältere Erklärung und Praxis der Ehescheidung.

Nach diesem Versuche, den Text der einschlägigen Bibelstellen zu interpretieren, möge ein kurzer Rückblick auf die bisherige Auffassung und die dadurch bedingte Praxis der Ehescheidung gestattet sein.

1. Die alte Kirche hielt nach Markus und Lukas an der Unlöslichkeit der christlichen Ehe fest, sah aber gleichwohl in Matth. 19 ein Gesetz, daß Ehebruch die Ehe löse, und bis ins 10. Jahrhundert sind Ehen aus diesem Grunde geschieden. Der Widerspruch, der hierin liegt, ist ihr natürlich nicht entgangen, denn den Widerstreit von zwei Gesetzen hebt man nicht dadurch auf, daß man sie addiert. Schon Augustinus versuchte den Widerspruch zu lösen, vermochte es aber mit all seinem juristischen Scharfsinn nicht; er interpretierte: der sündige schwerer, der ohne Grund des Ehebruchs seine Ehe löse, aber auch der sündige, welcher auf Grund des Ehebruchs sie löse, erklärte aber dabei, daß die Stellen bei Matthäus unklar seien. Die Unlösbarkeit gewann allmählich die Oberhand und durch Papst Alexander III. alleinige Geltung, mit der Modifikation, daß eine zwar geschlossene, aber noch nicht durch die copula carnalis konsummierte Ehe durch Klostergelübde und durch päpstlichen Dispens lösbar sei. Trotzdem aber war tatsächlich die Unlösbarkeit der Ehe nicht durchzuführen. Man half sich auf zweierlei Weise. Erstlich, indem man eine Ehe für n i c h t i g erklärte, wozu die stets wachsende Zahl der Eheverbote und der verbotenen Verwandtschaftsgrade und die Anwendung der geistlichen Verwandtschaft auf die natürliche reichlich Gelegenheit bot; sodann, indem man aus vier Gründen, — Ehebruch und was dem an Unsauberkeiten gleich steht, Unglaube, Impotenz und Lebensnachstellung — auf Verlangen des anderen Teils durch lebenslängliche Trennung von Tisch und Bett die eheliche Lebensgemeinschaft aufhob, ohne indes die Ehe dem Bande nach zu trennen, so daß die Fessel bestehen blieb und für beide Teile

die Wiederverheiratung ausgeschlossen war. Das Tridentinum wiederholte dies. Sessio VIII can. 7: Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet (juxta Evangelicam et Apostolicam doctrinam), propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse altero conjuge vivente aliud matrimonium contrahere, moecharique eum qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam quae dimisso adultero alii nupserit, anathema sit. — Canon 8: Si quis dixerit ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges quoad thorum seu quoad cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit. An Widerspruch dagegen hat es freilich in der römischen Kirche selbst nicht gefehlt; schon P. Sarpi erklärte den Kanon 7 für eine Disziplinarentscheidung, die geändert werden könne. Um so zahlreicher sind die Versuche, die darin ausgesprochene Unlösbarkeit der Ehe trotz des von der Vulgata aufgenommenen griechischen Textes der Recepta zu rechtfertigen. Eigentümlich ist der zuletzt von Döllinger wiederholte,[1]) welcher, auf den Unterschied von πορνεία und μοιχεία sich stützend, die in der Stelle Matth. 19 erwähnte Exzeption εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ als vor der Ehe begangene Unzucht deutete, so daß der Mann statt einer Jungfrau eine Entehrte gehabt habe; eine unter solcher Voraussetzung — der Jungfrauschaft der Braut — geschlossene Ehe ist aber keine Ehe, sie ist nichtig; Christus rede also Matth. 19 gar nicht von Scheidung einer Ehe. Daß aber Christus bereits das kanonische Recht im Auge gehabt haben soll und eine Nichtehe als Ehe besprochen hätte, ist doch nicht anzunehmen, und was soll bei dieser Deutung der Zusatz καὶ γαμήσῃ ἄλλην? In anderer Weise hat sich letzthin Cigoi zu helfen gewußt.[2]) Er erklärt, „Christus hat sich so ausgedrückt, daß es den damaligen Zu-

[1]) Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung 1860; zweite Aufl. 1868.

[2]) Cigoi, D., Alois, Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe 1895.

hörern dunkel und unverständlich schien, aber für künftige Generationen das unfehlbare Lehramt der Kirche eingesetzt" (S. 205). „Aber auch nachdem das unfehlbare Lehramt sich auf dem Konzil zu Trident über den Sinn der Worte ausgesprochen hat, werden sie noch wegen der ungenauen grammatischen Form[1]) und wegen des verloren gegangenen aramäischen Grundtextes für dunkel gehalten" (S. 224). Aber für ihn ist die Frage durch das Tridentinum erledigt: die Ehe ist unlösbar. Gleichwohl seien auch nach dem Tridentinum Ehen durch Päpste gelöst. Was diese päpstlichen Dispense betrifft, sagt er: „Auch Pius VII., Gregor XVI., Pius IX. haben dispensiert. Als äußerer Grund der Auflösbarkeit der nicht konsummierten Ehe durch die Ordensgelübde und päpstlichen Dispens in wichtigen Fällen kann nur das positive göttliche Recht bezeichnet werden, welches sich durch fortlaufende Tradition der vom Heiligen Geiste geleiteten Kirche von den Aposteln her vererbt hat (Perrone, De matr. 3, p. 481. 512 ff.). Da aber die Kirche von einem göttlichen Rechte nicht dispensieren kann, so ist jenes Dispensationsrecht der Päpste in dem Sinne zu verstehen, daß sie vermöge ihrer obersten Gewalt die Bedingungen feststellen, unter welchen das göttliche Gesetz wirksam ist" (S. 235). So der Geistliche Rat OSB.

2. Doch wenden wir uns der evangelischen Kirche zu. Rom hatte im Verlaufe der Zeiten die Ehe aus einer Schöpfungsordnung Gottes zu einer kirchlichen Institution und zu einem hierarchischen Machtmittel gemacht, durch die große Zahl der Verbote und erkäufliche Dispense von diesen Verboten eine ergiebige Geldquelle in ihr gewonnen;[2]) es hatte

---

[1]) Mt 5, 32 die Worte *παρεκτὸς λόγου π.* auf den Vordersatz zu beschränken, nicht auf *ὃς ἂν ἀπολ. γαμήσῃ* auszudehnen seien. — Mt 19, 9 die Worte *μὴ ἐπὶ π.* auf *ὃς ἂν ἀπολ. τὴν γ.* zu beschränken seien, weder auf *καὶ γ. ἄλλην μοιχᾶται,* noch auf den Nachsatz *ὁ ἀπολ. γαμήσας* zu beziehen. S. auch oben S. 31, Anmerk.

[2]) „Das päpstliche Recht ist zu hart mit verbieten und allzu gelind zu dispensieren um Geld." Urbanus Rhegius in der KO. der Stadt Hannover 1536.

die Ehe zu einem Sakrament erhoben, aber sie zu heiligen hatte es nicht vermocht. Facta loquuntur. Diesen Weg konnten die Reformatoren, für welche die Schrift maßgebend war, nicht gehen. Freilich ist es ihnen anfangs schwer geworden, aus dem Labyrinth der alttestamentlichen Satzungen, der kaiserlichen und der kanonischen Bestimmungen sich herauszufinden, und nichts wäre verkehrter, als auf einzelne, von Luther getane, manchmal in lebhafter Erregung getane, bedenkliche Aussprüche, die er später selbst verwarf, sich zu berufen. Auf das Prinzip kommt es an. Luther fand, daß die natürliche Lebensordnung, wie sie von Gott geschaffen ist, von der päpstlichen Kirche auf tyrannische und verderbliche Weise gestört und verkehrt sei, daß durch den erzwungenen Zölibat und die Anpreisung der mönchischen Gelübde und der Virginität unter Verunglimpfung der Ehe diese in Mißachtung gebracht und entwürdigt werde. Er führte sie zurück auf das, was sie nach dem in der Schöpfungsordnung liegenden Gotteswillen sein soll, erklärte sie für ein „weltlich äußerlich Ding, so zur Oberkeit Regiment gehöret, als das gar (= ganz) der Vernunft unterworfen ist. Denn auch Christus hie nichts setzet noch ordnet als ein Jurist oder Regent in äußerlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger unterrichtet er die Gewissen, daß man das Gesetz vom Scheiden recht brauche" (Auslegung des 5., 6., 7. Kap. Matthäus). Mann und Frau gehören nach der vom Schöpfer stammenden Menschennatur zusammen: „wer sich der Ehe schämt," schrieb er an Reißenbusch, „der schäme sich auch, daß er ein Mensch sei, oder mache es besser, denn Gott es gemacht hat." Da nach dieser Auffassung die Ehe kein Sakrament ist, auch kein negotium ecclesiasticum, so nennt sie Luther, gerade im Gegensatze zu dem letzteren Worte, einen weltlichen Stand, der aber von Gott eingesetzt sei und Gottes Wort für sich habe, also ein göttlicher Stand sei, der allergeistlichste, der rechte geistliche Stand. Weil er aber kein negotium ecclesiasticum, kein kirchlicher Stand ist, so überläßt er es der Obrigkeit, wegen des Aufgebots und der Hochzeitszeremonien, d. h. wegen der Eingehung und

Schließung der Ehe, sowie endlich auch wegen der Scheidung der Ehe die nötigen Anordnungen zu treffen.

Über das Wesen der Ehe, als der in der Schöpfung gesetzten Grundlage der Menschheit, über ihre natürliche, sittliche und religiöse Natur, waren die Reformatoren einhelliger Meinung; nicht ganz so in der Frage, die uns hier beschäftigt, in der Ehescheidungsfrage, von den divortiis und den Gründen derselben. An der hergebrachten Auffassung, daß Christus den Ehebruch als Scheidungsgrund hingestellt habe, hielt auch Luther auf Grund des damaligen Textes fest und erklärt diesen Grund für den einzigen, fügt aber gleich hinzu, es gebe noch einen anderen, den der böswilligen Verlassung, nach 1. Kor. 7, 12, und dehnt diesen auch auf die Versagung der ehelichen Pflicht, der quasi-desertio nach 1. Kor. 7, aus. Außer diesen dreien kennt er dann noch einen vierten, Zank, Hader, Haß. Da sollten die Eheleute sich vertragen lernen; „wenn hie ein Teil (d. h. der eine Ehegatte) christlicher Stärke wäre und trüge des anderen Bosheit, das wäre wohl ein fein seligs Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel. Denn ein solch Gemahl erfüllt wohl eines Teufels Amt und feget den Menschen rein, der es erkennen und tragen kann. Kann er aber nicht, ehe denn er Ärgeres tu, so laß er sich lieber scheiden und bleibe ohne Ehe sein Leben lang.“ Luther blieb also am Wortlaut nicht haften, sah in ihm auch keine Gesetzesbestimmung, gab vielmehr wie das kanonische Recht der Analogie Raum, aber nicht mit denselben Konsequenzen wie dies. Mit Melanchthon wollte er daneben auch das kaiserliche Recht, d. h. die von den christlichen römischen Kaisern gegebenen, im Gesetzbuche Justinians enthaltenen Ehescheidungsgründe nicht außer acht gelassen haben.[1]) Nach diesem hielt Melanchthon Lebensnachstellung für einen Scheidungsgrund, während Luther dafür weltliche Strafe wollte, die dann freilich meist zur Scheidung durch den Tod führte. Dieser theoretische

[1]) Die kaiserlichen Rechte auerkennt die K.O. der Stadt Hannover 1536 durch Urbanus Rhegius geradezu.

Dissensus hat indes auf die Bildung des ältesten protestantischen Scheidungsrechtes keinen oder nur geringen Einfluß geübt; im ganzen hielt man sich, von der Not gedrängt, an das kanonische Recht, soweit es nicht gegen das Evangelium verstieße. Dadurch erhielten die kanonistisch geschulten Juristen das Übergewicht, mit denen Luther manch harten Strauß zu bestehn hatte, und durch sie das kanonische Recht.

Was nun dieses Scheidungs-Recht anbetrifft, das erst mit der Errichtung der Konsistorien im Jahre 1539 festere Gestalt gewann, so hat neuerdings wieder O. Mejer darauf hingewiesen,[1]) daß man in der Theorie zwar nur den einen Grund des Ehebruchs für die Scheidung anerkannte, daß aber die konsistoriale Rechtsprechung des Wittenberger Konsistoriums und unter seinem Einflusse auch die anderer aus dem unmittelbaren Schriftwort keine juristischen Konsequenzen zog, sondern der Analogie folgte und unter die Kategorie des Ehebruchs alles begriff, was „nicht minder als Ehebruch die Ehe zerreißt," indem man den Begriff der *πορνεία* als Unzucht — und auch den der Verlassung — erweiterte und in diesen weiteren Umfang jene Versündigungen hineinbezog. Denselben Standpunkt vertreten im wesentlichen die Kirchenordnungen, soweit sie von Ehescheidung nicht ganz allgemein reden. Damit blieb man dem Geiste der Reformation treu. Denselben Weg ging auch die theologische Ethik. Joh. Gerhard, ein Vertreter streng lutherscher Orthodoxie, schreibt: Si non respectu legis divinae, sed respectu conjugii aequalitas et gravitas flagitiorum aestimatur, concedimus propter crimina adulterio vel aequalia vel graviora licitum esse divortium, utpote ob incestum, sodomiam, bestialitatem, und es möchte bis heute keinen namhaften evangelischen Ethiker geben, der nicht im wesent-

[1]) O. Mejer in der „Zeitschrift für Kirchenrecht" 16, 35 ff. Umgearbeitet in O. Mejer, Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts. Drei Abhandlungen. Hannover 1891. Dritte Abhandlung: Zur Geschichte des ältesten protestantischen Eherechts, insbesondere der Ehescheidungsfrage. S. 145—210.

lichen denselben Standpunkt verträte. Man sieht hieraus, wie ich schon oben bemerkte, daß das christliche Gewissen der Eherichter wie der Ethiker sich dagegen sträubte und sträubt, nur den Ehebruch im engsten Sinne als Scheidungsgrund anzuerkennen, gleich schwere oder noch schwerere Versündigungen gegen das Wesen der Ehe aber nicht als ehelösend zu betrachten.

Freilich schwand jene Weite der Auffassung allmählich, als die Ehejurisdiktion an Zivilrichter übergegangen war, welche, ihrem Amte nach sich strikte an die Gesetzesworte haltend, unter Ehebruch nur den engen kriminalistischen Tatbestand, unter Verlassung nur den engen polizeilichen Tatbestand verstanden. Dies hätte für die Ehe noch schwerere Folgen haben können, als es tatsächlich gehabt hat; denn es lag darin die Versuchung zu absichtlichem Ehebruch, um eine Scheidung herbeizuführen. Doch fand dieses Verfahren in der herrschenden Auffassung von der Ehe als eines obligatorischen Vertrages ein Gegengewicht, das den Eherichter geneigt machte, auch sonstige Mißstände für genügende Ursachen der Scheidung zu halten. Diese Auffassung fand ihren gesetzlichen Ausdruck im Preußischen Allgemeinen Landrechte. Man war aber dadurch in die gegenteilige Praxis geraten. Gegen die dadurch eingerissene Laxheit der Scheidung erhob sich dann in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine kirchliche, von O. v. Gerlach und Hengstenberg geführte Reaktion. So berechtigt diese Reaktion war, so verkehrt war ihr Standpunkt und so mangelhaft ihre wissenschaftliche Begründung. Diese letztere hat Ad. v. Harleß (die Ehescheidungsfrage, 1861) mit Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Besonnenheit nachzuholen versucht. Man erklärte Ehebruch und bösliche Verlassung für allein schriftmäßig berechtigte Ehescheidungsgründe und wähnte, damit zugleich zur Strenge der reformatorischen Zeit zurückzukehren. In beiden Punkten irrte man sich. Indem man jene beiden Gründe in dem obengenannten engen Sinne faßte, wich man eben von der tieferen Auffassung Luthers und der Reformatoren ab; indem man sie für die einzig schriftgemäßen Gründe erklärte, geriet man in unlösbare Widersprüche.

Denn wenn man bei Markus und Lukas ein Gesetz fand und daneben ein Ausnahmegesetz in Matth. 19, so brachte man Christi Worte in Widerspruch; wenn man 1. Kor. 7, 10 nicht umhin konnte für absolut zu nehmen, und doch 1. Kor. 7, 12 ff. auch bei christlichen Eheleuten in der Verlassung einen Scheidungsgrund sah, so brachte man Paulus in Widerspruch mit sich selbst; und wenn man behauptete, da Christus nur den einen Grund als Ehebruch angebe, so sei dies nach Christus der einzige, und daneben einen zweiten von Paulus gesetzten Grund sah, so brachte man Paulus und Christus in Widerspruch; und endlich, wenn man bei erfolgter Scheidung wegen Ehebruchs dem unschuldigen Teil die Wiederverheiratung gestattete, so setzte man sich in Widerspruch mit Matth. 5, 32 und Luk. 16, 18 oder mußte diese Stellen gewaltsam interpretieren. Man ging im Grunde genommen römische Wege, man wollte dem Gesetze des Preußischen Landrechts ein Gesetz des Evangeliums gegenüberstellen; non recte intellegebant discrimen legis et Evangelii, wie Melanchthon sagt. Rechtsgrundsätze für Scheidungsfälle hat Christus nicht aufgestellt; er war weder Erbschichter noch Eherichter; er verkündete das Evangelium vom Reiche Gottes.

Eine gesetzliche Anerkennung ihrer Anschauung haben v. Gerlach und Genossen trotz der darauf gerichteten Bestrebungen nicht durchgesetzt. Sie haben aber den heilsamen Erfolg gehabt, die Ehescheidungsfrage wieder in ernste Überlegung zu bringen und die Gewissen zu schärfen. In gewissen Kreisen haben sie unbedingte Zustimmung gefunden zugleich mit der Behauptung, es sei gemeines protestantisches Eherecht und die gemeine Auslegung des Wortes Gottes durch die evangelischen Kirchen, daß nur jene beiden Gründe berechtigte Scheidungsgründe seien. Dagegen ist zu bemerken, daß die evangelisch-reformierte Kirche von dieser Auslegung und Rechtsübung erheblich abweicht, aber auch in den lutherischen Landeskirchen weder das geltende Recht noch die Schriftauslegung mit dieser Behauptung in Einklang steht. Nur darin stimmt das Recht überein, daß jene beiden Gründe allerdings als Scheidungsgründe

allgemein anerkannt, nicht aber darin, daß sie als die einzigen anerkannt sind, sondern daneben oder als in ihnen implizite enthalten noch andere, wie bei den Reformatoren. Und was die gemeine Auslegung des Wortes Gottes betrifft, so weiß heute niemand zu sagen, wo sie zu finden ist. Autoritativ ausgesprochen ist sie auch in der lutherschen Kirche nicht. Selbst der Grund der böslichen Verlassung wird nicht allgemein als schriftgemäß anerkannt; daß die lutherische Freikirche Preußens entschiedenen Widerspruch dagegen erhoben, ist bekannt, und wir werden diese doch für eine evangelische Kirche erachten. Und ebenso haben Theologen wie Juristen eben auf Grund der Schrift sich dagegen erklärt. Unter den ersteren habe ich schon auf Meyer hingewiesen,[1]) von den Juristen nenne ich A. v. Scheurl[2]) und R. Roedenbeck.[3]) Daß nach gemeinem protestantischen Eherecht und gemeiner Auslegung der christlichen Kirchen nur Ehebruch und bösliche Verlassung berechtigte Scheidungsgründe seien, ist eine fable convenue.

Als „gemeines protestantisches Scheidungsrecht" (der lutherischen Kirche) kann man nur die Praxis des Reformationszeitalters bezeichnen,. damit aber eine unmittelbare Anwendung auf heute noch nicht rechtfertigen. Zunächst ist doch unsere Schriftauffassung eine andere geworden; und dann, wie lagen doch damals die Dinge so ganz anders als sie später lagen und als sie heute liegen. Wie manche Ehe wurde auch damals wegen Sävitien, Hader und Zank wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar geschieden;

---

[1]) Seite 17.

[2]) A. v. Scheurl in der Zeitschr. für Protestantismus und Kirche, 1859, Bd. 37, S. 18.

[3]) R. Roedenbeck, Die Ehe, in den Theol. Studien und Kritiken, 1881, Heft 2 u. 3 (als Separatausgabe 1882), findet den Fehler in den Grundsätzen über die Zulässigkeit der Ehescheidung in der Lehre von der Ehescheidung wegen böslicher Verlassung, die mit den Aussprüchen des Herrn und der Apostel in unauflöslichem Widerspruch stehe, und sieht nur im Ehebruche (im engsten Sinne) einen biblisch begründeten Scheidungsgrund.

wenn es der Obrigkeit nicht gelang, durch gebührliche Mittel und ernste Strafen zur christlichen Beiwohnung zu dringen, damit dem Hausteufel gesteuert, Friede gepflanzet, das Gebet befördert und Ärgernis gewehret werde, so griff man zu der so leichten Landesverweisung, und auf diesem Umwege kam es durch die daran geknüpfte Desertion zur Scheidung. Ob längere oder lebenswierige Freiheitsstrafen zur Scheidung berechtigten, kam kaum in Frage, denn diese kannte das harte Strafrecht der Zeit im heutigen Sinne überhaupt nicht; die Arbeit des Henkers trennte auch die Ehe. Ob Geisteskrankheit ein Grund zur Scheidung sei, darüber finde ich bei Luther nichts. Was sollte auch zu seiner Zeit ein Ehegatte, zumal eine Frau, machen, wenn er hinausgestoßen wurde? Irrenhäuser gab's noch nicht; Philipp von Hessen verwandelte allerdings 1533 nach dem Vorgange Spaniens drei Klöster in Irrenhäuser, d. h. in Gefängnisse, wo die Irren, als von Dämonen besessen, in Ketten gelegt wurden, eine Wissenschaft der Psychiatrie gab's noch weniger. Es ist selbstverständlich, daß für die Ausgestaltung wie des Eherechts im allgemeinen so auch des Scheidungsrechtes neben der Eigenart der Nation die allgemeinen Kulturverhältnisse und die Anschauungen der jeweiligen Epoche von Bedeutung sind. Das Recht ist nicht unwandelbar, und auch das Eherecht wird jenen Wandlungen folgen.

---

3. Die Ehescheidung nach dem Bürgerlichen Gesetzbuche.

Wenn also die Schrift kein Gebot über Ehescheidung gegeben hat, und die Kirche keine bestimmte Antwort geben kann, welche Ehescheidungsgründe schriftgemäß seien,[1]) Ehe-

[1]) So schon J. Chr. K. v. Hofmann 1859 in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge. Bd. 37, S. 202. Vgl. auch Harleß, Die Ehescheidungsfrage, 1861, S. 126 f.

scheidungen aber auch in der Christenheit wegen der Herzenshärtigkeit nicht zu vermeiden sind, so müssen, wie auf anderen Gebieten des natürlichen Lebens so auch hier Menschen die Ordnung festsetzen, nach der dies zu geschehen hat, nicht festsetzen nach Willkür und fleischlichem Gelüste der Männer, wie die Pharisäer getan, sondern nach ihrem christlichen Gewissen und Verständnis im Hinblick auf das Wesen der Ehe und auf das, was Christus über die Ehe sagt. Die Reformatoren haben dies, wie schon bemerkt, da die Ehe kein kirchliches Institut ist, vielmehr ein bürgerliches, das wie alle Verhältnisse des bürgerlichen Lebens allerdings durch das Evangelium geheiligt werden soll, der Obrigkeit überlassen, und es ist danach kein Zufall, daß die symbolischen Bücher über Ehescheidung nichts enthalten. Heute ist durch das Bürgerliche Gesetzbuch vom 8. August 1896, mit Rechtskraft vom 1. Januar 1900 an, auch die bürgerliche Ehe für das Deutsche Reich geordnet. Dasselbe setzt im Prinzip die Unlöslichkeit der Ehe voraus, erkennt aber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Scheidung an, bindet sie aber an bestimmte Gründe und an richterliches Urteil. Soweit es für meinen Zweck nötig, will ich diese Gründe kurz angeben.

Ehescheidungsgründe sind nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch:

1. Bigamie,
2. Widernatürliche Unzucht,
3. Ehebruch,
4. Lebensnachstellung,
5. Bösliche Verlassung, sowohl desertio als quasidesertio oder denegatio debiti,
6. Schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten oder ehrloses und unsittliches Verhalten, wozu auch grobe Mißhandlung gehört,
7. Qualifizierte Geisteskrankheit, wenn die Krankheit während der Ehe mindestens drei Jahre gedauert und einen solchen Grad erreicht hat, daß die geistige Gemeinschaft zwischen den Ehegatten aufgehoben, auch jede

Aussicht auf Wiederherstellung dieser Gemeinschaft ausgeschlossen ist.

Von diesen Gründen sind die erstgenannten fünf absolute, d. h. sie begründen das Scheidungsrecht unbedingt; ist die Tatsache erwiesen, so hat der Richter auf Antrag des verletzten Ehegatten ohne weiteres die Scheidung auszusprechen; die unter Nr. 6 aufgeführten Gründe sind relative, d. h. solche, welche nur dann zur Scheidung führen, wenn der Richter zugleich die Überzeugung gewinnt, daß dadurch im konkreten Falle eine so tiefgehende Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses bewirkt ist, daß dem klagenden Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemutet werden kann. Es kann in diesem Falle der Richter auch auf zeitweilige Trennung von Tisch und Bett erkennen, ob etwa die zerfallenen Eheleute sich zurecht finden und sich versöhnen; doch ist dies nur ein bedingtes Scheidungsurteil, das jeder Ehegatte bei dauernder Unversöhnlichkeit in ein endgültiges zu verwandeln fordern kann. Wie man zu dieser Rechtsform gekommen, ist hier gleichgültig. Eine Scheidung von Tisch und Bett auf Lebenszeit, wie das kanonische Recht, ohne Lösung des Bandes kennt das Bürgerliche Gesetzbuch nicht. Die beiden ersten Gründe unterliegen nach dem Strafgesetzbuche auch der Ahndung durch den Strafrichter; auch Ehebruch ist strafbar am Ehebrecher und dem Mitschuldigen; da aber die Verfolgung nur auf Antrag eintritt, so wird die Strafe nur selten zur Anwendung kommen, weil der dahingehende Antrag des verletzten Ehegatten sich meist als Racheakt darstellen würde, den er Scheu trägt zu üben und sich vorwerfen zu lassen.

Die zuerst genannten sechs Scheidungsgründe entsprechen im ganzen, wenn auch nicht überall, dem bisher in den meisten evangelischen Staaten Deutschlands geltenden Rechte, soweit das Preußische Landrecht nicht in Frage steht und soweit man sich nicht auf die beiden, den Ehebruch und die bösliche Verlassung, wieder zurückgezogen hatte; sie werden also im großen und ganzen keinen Unterschied gegen den bisherigen Zustand herbeiführen. Sie haben das miteinander gemein, daß sie sämtlich ein Verschulden des Ehegatten voraussetzen; dies

ist bei dem letztgenannten, der Geisteskrankheit, nicht der Fall, denn diese ist, wie der ehelösende Tod, ein Widerfahrnis. In den ersten Entwurf des Bürgerlichen Gesetzbuchs war er nicht aufgenommen, der Reichstag erst hat ihn in letzter Lesung nach dem Beschlusse seiner Kommission und des Bundesrats zugesetzt. In Preußen, in Baden und im Königreich Sachsen war er schon vorher geltendes Recht, und auch im Königreich Hannover ist im vorigen Jahrhundert längere Zeit dahin erkannt, bis sich auch hier die Gerichte auf die zwei öfter genannten Scheidungsgründe festlegten.

Dagegen nun, daß Geisteskrankheit ein Scheidungsgrund sei, richtet sich vielfach die Opposition kirchlicher Kreise, eben weil kein Verschulden des einen Ehegatten vorliege, wenngleich dies in manchen Fällen, besonders bei Männern, für das tiefer blickende Auge des Arztes doch der Fall sein mag. Gegen ihn beruft man sich auf den analogen Fall körperlicher Krankheit, die auch wenn sie zur Beiwohnung untüchtig mache, keinen Scheidungsgrund ergebe. Dabei vergißt man den großen Unterschied zwischen beiden. „Wer solch ein Gemahl hat," nämlich einen kranken, sagt Luther, „der diene Gott in ihm und pflege sein." Da ist die geistige Gemeinschaft, das gegenseitige Seelenverhältnis nicht gestört, man erweist Liebe und empfängt Liebe und Dank für erwiesene Liebe; die gemeinsamen Interessen, die Sorge für etwaige Kinder geben der Ehe einen lebensvollen und sittlichen Inhalt. Dennoch schließt Luther im Notfall auch hier die Trennung nicht aus. Geisteskrankheit aber ist — in dem Sinne, wie sie das Bürgerliche Gesetzbuch setzt — der geistige Tod, der die Ehe als Lebensgemeinschaft zerstört und nur ein inhaltloses Rechtsverhältnis, eine „gemalte" Ehe übrig läßt, und wie es selbstverständlich ist, daß der, dem Gottes unerforschlicher Rat durch den leiblichen Tod den Ehegatten genommen, vom Bande frei ist und ihm niemand wehrt, sein Haus wieder aufzurichten (1. Mos. 2, 18), warum soll dies dem Ehegatten, dem der andere Teil durch den geistigen Tod genommen ist, gewehrt sein? Auch hat man den Einwand erhoben, daß der Arzt sich irren und trotz seiner Diagnose

Heilung eintreten könne; warum hat man ihn dann aber bei der Todeserklärung Verschollener oder bei böslicher Verlassung niemals geltend gemacht? Man wolle auch nicht vergessen, daß eheliche Liebe, wie übers Grab hinaus, so auch ins Irrenhaus hinein reicht, und daß nicht nur kirchliche Organe, sondern auch Eheleute ein christliches Gewissen haben. Einem Mißbrauch schiebt das Bürgerliche Gesetzbuch selber einen kleinen Riegel vor, indem es § 1583 bestimmt: Ist die Ehe wegen Geisteskrankheit eines Ehegatten geschieden, so hat ihm der andere Ehegatte Unterhalt in gleicher Weise zu gewähren, wie ein allein für schuldig erklärter Ehegatte. Wodurch natürlich diese Fälle ihrer Art nach nicht gleichgestellt werden.

Eheschließung und kirchliche Trauung.

1. Recht der Eheschließung.

Die Eingehung einer Ehe als der vollständigen Lebensgemeinschaft zwischen einem Manne und einer Frau unterliegt aus natürlichen und sittlichen Gründen mancherlei Einschränkungen. Zu den ersteren gehört z. B. die Festsetzung eines bestimmten Lebensalters, wovon später ein paar Worte; für uns sind hier die zweiten wichtiger. Bei jedem Volke finden wir eine natürliche und sittliche Abneigung gegen Ehen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern und zwischen zu nahen Anverwandten. Am weitesten gingen die Verbote solcher Ehen beim jüdischen Volke. Da sich im Neuen Testamente darüber keine Bestimmungen finden, so adoptierte die christliche Kirche die alttestamentlichen, und die römische Kirche erweiterte sie sogar bis zu einem so bedenklichen Maße, daß Innozenz III. sie im großen Laterankonzil wieder auf vier Grade einzuschränken sich veranlaßt sah. Dazu stellte man die Grade der sog. geistlichen Verwandtschaft den natürlichen gleich. Luther zählt die achtzehenerlei Ursachen auf, die „der Papst erdichtet hat, die Ehe zu wehren, bis man sie mit Gold oder Silber umstößt.“[1]) Einige erkannte er an, andere schränkte er ein, in betreff der Verwandtschaft blieb er bei Levitikus 18 stehen. Dies wurde maßgebend für die Kirchenordnungen,[2]) welche

---

[1]) Luther, Vom ehelichen Leben, 1522. 4°. „Welche Personen mügen (= können oder dürfen) zur Ehe greifen?“

[2]) Das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft verwarf Luther und so auch die Kirchenordnungen stillschweigend, nur die Württemberger von 1533 und die Lüneburger von 1543 verbieten die Ehe zwischen dem Paten und seinem Täufling. Doch auch diese später nicht mehr.

darüber eingehende Bestimmungen treffen. Später schränkte man auch diese ein, sei es durch Dispense, sei es durch teilweise Aufhebung, da man sie nicht mehr für göttliche Gebote, sondern als dem jüdischen Volkstume angehörig betrachtete. Daraus ergab sich in den einzelnen Rechtsgebieten eine große Verschiedenheit. Für Preußen wurde durch das Gesetz vom 9. März 1874 und danach für das Reich durch das Personenstandsgesetz vom 6. Februar 1875 die Eheschließung, und endlich durch das Bürgerliche Gesetzbuch vom 18. August 1896, mit Rechtskraft vom 1. Januar 1900 an neben dem formellen auch soweit als möglich das materielle Eheschließungsrecht einheitlich geordnet.

Die meisten der ehemaligen Verbote hat das Bürgerliche Gesetzbuch beseitigt. § 1310 bestimmt: „Eine Ehe darf nicht geschlossen werden zwischen Verwandten in gerader Linie, zwischen vollbürtigen oder halbbürtigen Geschwistern, sowie zwischen Verschwägerten in gerader Linie. — Eine Ehe darf nicht geschlossen werden zwischen Personen, von denen die eine mit Eltern, Voreltern oder Abkömmlingen der anderen Geschlechtsgemeinschaft gepflogen hat. — Verwandtschaft im Sinne dieser Vorschrift besteht auch zwischen einem unehelichen Kinde und dessen Abkömmlingen einerseits und dem Vater und dessen Verwandten andrerseits."

Die Wiederverheiratung eines ledig gewordenen Ehegatten ist an keine anderen Bedingungen geknüpft als die Eingehung einer ersten Ehe. Das Bürgerliche Gesetzbuch schreibt nur vor in § 1309: „Niemand darf eine Ehe eingehen, bevor seine frühere Ehe [durch Tod oder Scheidung] aufgelöst[1]) oder

[1]) Daß einem durch Scheidung ledig gewordenen Ehegatten, falls er an der Scheidung schuldlos, die Wiederverheiratung gestattet werde, war eine der ältesten Forderungen Luthers, und sie erlangte symbolische Geltung durch den Schmalkaldischen Tractatus De pot. et prim. Papae (Hase § 78): Item (ebenso wie das Verbot der Priesterehe) injusta traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium, was gegen die lebenslängliche Trennung von Tisch und Bett ohne Lösung des Bandes gerichtet ist, in der man eine schwere Gefährdung der Sittlichkeit sah.

für nichtig erklärt ist.“ Doch erleidet dies eine Ausnahme in § 1312: „Eine Ehe darf nicht geschlossen werden zwischen einem wegen Ehebruchs geschiedenen Ehegatten und demjenigen, mit welchem der geschiedene Ehegatte den Ehebruch begangen hat, wenn dieser Ehebruch in dem Scheidungsurteil als Grund der Scheidung festgestellt ist. Von dieser Vorschrift kann Befreiung bewilligt werden.“

Dieser Paragraph entspricht dem bisher geltenden Rechte.[1])

2. Form der Eheschließung.

1. Geschlossen wurde die Ehe nach altrömischem, germanischem und kanonischem Rechte durch die beiderseitige Erklärung der Nupturienten vor Zeugen, daß sie miteinander die Ehe eingehen wollen. Dadurch wurde die Frau von den Eltern oder dem Vormunde in den Familiengewahrsam (in die triuwe) des Mannes gegeben. Dieser Akt ist die Trauung, wie das Wort besagt.[2]) Der Mann erwarb dadurch nach germanischem Volksrechte das Mundium über die Frau, sie wurde sein. Es war nicht nötig, daß dieser Traue gleich die Vollziehung der Ehe durch Beiwohnung nachfolgte, — es konnten schon Kinder über sieben Jahre in dieses Rechtsverhältnis treten, aber es war für beide Teile bindend, daher es auch als matrimonium inchoatum bezeichnet wurde. Diesem geltenden

[1]) Die hoch geschätzte Lauenburger (Niedersächsische) KO. 1585 sagt darüber: Es zeugt auch Davids Exempel, 2. Sam. 11, daß eine Ehe kann wohl verstattet und geschlossen werden zwischen solchen Personen, welche sich miteinandern bei Leben ihrer vorigen Ehegemalen berühret haben. Das Jus Canonicum verbeut solche Ehe hart und ernstlich, aber in den reformierten Evangelischen Consistoriis wird nach des Davids Exempel in dieser Frage gemeiniglich gesprochen und die scherffe Juris Canonici gemiltert. Wenn aber Ehebruch nach gepür gestraffet würde, were solcher Fragen nicht von nöten.

[2]) Die Brandenburgische Visit.- und Konsist.-Ordnung von 1573 hat dafür das Wort die Traue; die KO. der Herzogin Elisabeth 1542 das Wort Treue.

Rechte gemäß erklärte auch die evangelische Kirche ein Verlöbnis als rechtlich bindend, weshalb einige Kirchenordnungen, wie z. B. die Lüneburgische und Lauenburgische (Niedersächsische) auch schon auf solche Personen, welche wir heute Brautleute oder Verlobte nennen, das Wort Eheleute anwenden.[1]) Durch das nachfolgende Beilager wurde dann das Treuverhältnis zu einer vollkommenen Ehe, ein matrimonium consummatum; zu dieser gehörte also die copula carnalis, woraus sich erklärt, daß man dem Beilager ein so großes Gewicht für die rechtliche Gültigkeit der Ehe beilegte. Den kirchlichen Segen holten sich die Eheleute tags oder Sonntags darauf durch den Kirchgang, auch ohne besondere kirchliche Benediktion. Danach war also die Eheschließung ein rein bürgerlicher Akt, der zu seiner Gültigkeit der Mitwirkung der Kirche nicht bedurfte. Die Formen dieser Trauung, bezw. Eingehung der Ehe waren im ganzen dieselben, doch landschaftlich etwas abweichend; einige derselben führt J. Köstlin gelegentlich der Eheschließung Luthers an.[2]) Diesen altdeutschen Brauch durch eine kirchliche Form

---

[1]) Es konnte nicht ausbleiben, daß die Folgezeit eine kaum übersehbare Fülle von Partikularbestimmungen über Erfordernisse, Entstehung, Form, Wirkungen und Endigung des Verlöbnisses brachte mit aller daranhängenden Kasuistik. Das Bürgerliche Gesetzbuch hat dem Verlöbnis an sich die Rechtskraft abgesprochen in § 1297: „Aus einem Verlöbnisse kann nicht auf Eingehung der Ehe geklagt werden — das Versprechen einer Strafe für den Fall, daß die Ehe unterbleibt, ist nichtig," weil man die Eingehung einer Ehe nicht erzwingen kann, und weil, wenn man es könnte, eine erzwungene Ehe unsittlich wäre. Ob man aber mit der zweiten Vorschrift, die auch dem Volksbewußtsein widerspricht, nicht zu weit gegangen ist, kann fraglich scheinen (H. Dernburg, Das bürgerliche Recht des Deutschen Reichs und Preußens, Bd. 4, 1903, S. 23). Mag die Ehe an Festigkeit gewinnen, wenn man nicht an eine leichtfertig oder übereilt geschlossene Verlobung, die keine glückliche Ehe verspricht, gebunden ist, so wird doch eben der Leichtfertigkeit der Verlobung Vorschub geleistet. — Für die Kirche bietet aber § 1297 den Vorteil, daß für sie der ärgerliche concursus sponsalium rechtlich nicht mehr in betracht kommt.

[2]) J. Köstlin, Luthers Leben und Schriften, 2. Aufl., Bd. 1, S. 767. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 4. Aufl., 1899, S. 578 ff.

zu ersetzen hat sich die römische Kirche jahrhundertelang bemüht; wir finden auch schon früh die Anwesenheit von Priestern, doch nicht ihre Mitwirkung erwähnt. Das aber erreichte sie, daß auch eine vor dem zuständigen Pfarrer abgegebene Willenserklärung, selbst bei dessen nur passiver Assistenz, eine vollgültige Ehe bewirkte, ohne daß der Wille der Eltern in Frage kam, da sie an dem altrömischen Satze festhielt, conjugia esse libera. Eine leidige Folge dieser Eheschließung waren dann freilich zahllose heimliche Ehen. Das Recht der bloß kirchlichen Eheschließung hat die römische Kirche aber erst völlig durch das Tridentinum da erreicht, wo es veröffentlicht wurde, ohne es freilich auch da seit dem vorigen Jahrhundert gegen das Eindringen der sogenannten Zivilehe behaupten zu können.

2. An der hergebrachten Volkssitte eine rechtsgültige Ehe zu schließen änderten die Reformatoren vorläufig nichts, wie ja auch Luther selbst ihr gefolgt war. Auch der Satz stand ihnen fest, daß die gegenseitige Willenserklärung es sei, die die Ehe begründe. Nur dahin drängte Luther nachdrücklich, daß den heimlichen Ehen, dadurch die Leute zusammen und voneinander laufen, gesteuert würde, und verlangte die Einwilligung der Eltern, auch, da die Ehe ein öffentlicher Stand ist (publicus ordo, nicht bloß privatus), eine öffentliche Eheschließung und ein Aufgebot, überließ aber, da die Ehe ein natürlich Ding ist, so zum weltlichen Regiment gehört, der Obrigkeit, die nötigen Anordnungen zu treffen. Da aber der Ehestand auch ein rechter geistlicher Stand ist, so erklärt er die Pfarrer für schuldig, die Eheleute, so sie es begehren, zu segnen oder auch zu trauen, d. h. an Stelle der Eltern, die Eheschließung öffentlich vornehmen zu lassen. Zu diesem Zwecke stellte er in seinem Traubüchlein, dessen Grundzüge noch heute in Gebrauch stehen, das damalige Recht in gemeinfaßlicher Form dar. Der Inhalt dieses Traubüchleins ist später als eine durch Luther eingeführte Neuordnung angesehen und deshalb arg mißverstanden worden. Er unterscheidet darin den Akt der Eheschließung, der Trauung,

außerhalb der Kirche streng von dem kirchlichen Akte innerhalb der Kirche. In jenem läßt der Geistliche an Stelle der Eltern, des Vormundes oder der Verwandten die Nupturienten öffentlich durch ihre Konsenserklärung die Ehe schließen, wörtlich in der Form, wie sie im Mittelalter und damals gemeinüblich war; auch daß dies vor dem Kirchengebäude geschah, war weit verbreiteter Brauch, um alsdann den Kirchgang daran zu knüpfen.[1]) Die so durch ihr Jawort Verbundenen verkündet (pronuntiat) der Geistliche alsdann vor der Gemeinde als rechte Eheleute, um sie danach vom Altar aus zu segnen.[2]) Ein Gelöbnis der Eheleute fordert das Traubüchlein nicht. Wie Luther diesen geistlichen Akt auffaßte, lehren seine eignen Worte. Bei Amsdorffs Einführung sagt er: . . . „Auflegungen der Hände, die segnen, bestätigen und bezeugen solches, wie ein Notar und Zeugen die weltliche Sache bezeugen, und wie der Pfarrherr, so Braut und Bräutigam segnet, ihre Ehe bestätigt[3]) oder bezeugt." Wie er, so unterscheiden auch noch die Kirchenordnungen jene beiden Akte, sehr klar z. B. die Kurfürstlich Brandenburgische 1540, und wie Luther dem geltenden Rechte gemäß die eheschließende Kraft in der Erklärung der Nupturienten sieht, so „hat er auch weder die Geltung der Ehe von dem kirchlichen Akte abhängig gemacht, noch auch je den Wunsch ausgesprochen, daß ein kirchliches Gesetz jenes Nachsuchen allen Gemeindegliedern zur Pflicht machen solle. Nur als Wohltat will er den Akt dargeboten

---

[1]) R. Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte, 3. Aufl., 1898, S. 719.

[2]) Wie Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, 1, S. 88, diesen doppelten Vorgang, zwei räumlich getrennte Akte und von verschiedenen Personen, eine Handlung aus einem Guß nennen kann, ist mir unerfindlich. Freilich, er fährt fort: „so daß es auch müßig ist zu fragen, ob nach protestantischer Auffassung die Konfirmation (Zusammensprechung) oder die Benediktion die Ehe mache," also welches Tun des Geistlichen eheschließende Kraft habe. Dafür wollte er eben Luthers Autorität haben.

[3]) Denn bestätigen heißt im eigentlichen Sinne nicht ratum habere, confirmare, wie Kliefoth in dem Traubüchlein unterschiebt, sondern: die Tatsache feststellen, aussprechen. So sagen wir noch: den Empfang eines Briefes bestätigen.

haben."[1]) So lehrt auch noch Joh. Gerhard: Benedictio sacerdotalis novorum conjugum non requiritur ad rei ipsius, conjugii scilicet, essentiam, sed ad publicum ejus testimonium, ut omnibus constare possit, legitime et honeste matrimonium esse contractum.[2]) Und so haben denn auch noch bis ins achtzehnte Jahrhundert in Landschaften, wo keine obrigkeitliche Verordnungen entgegenstanden, die ohne kirchliche Mitwirkung geschlossenen Ehen bürgerliche und kirchliche Gültigkeit gehabt. Noch Spener erkannte dies an. „Zum Grunde lege ich dies voraus, daß die benedictio sacerdotalis weder de essentia conjugii noch auch simpliciter necessaria sei," und entschied danach in einem Falle, wo zwei Personen ohne kirchliche Trauung zwanzig Jahr beisammen gelebt hatten, daß es eine wahre und bündige Ehe sowohl sei als da jene dazu gekommen wären.[3])

Aber allerdings hatten schon früh auf Luthers Andringen, um den heimlichen Ehen zu wehren, die Obrigkeiten angefangen, einzelne Bestimmungen über die Eheschließung zu geben, und darin ein öffentliches Aufgebot und eine Kundgebung vor der Gemeinde angeordnet. Dies geschah zuerst teilweise durch die Kirchenordnungen mit Bezugnahme auf Luthers Traubüchlein, dann durch weitere landesherrliche oder obrigkeitliche Verordnungen. So kam es, daß die Eheschließung fast durchweg an die kirchliche Einsegnung geknüpft und beide Akte miteinander verschmolzen wurden. Dieser Gesamtakt erhielt nun den Namen Trauung. Aber die Landesgesetzgebungen gingen noch weiter; sie knüpften für die den staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften angehörenden Nupturienten die Eheschließung an diesen kirchlichen Akt und machten von seinem Nachweise die Rechtsgültigkeit der Ehe abhängig, schlossen jede andere Art von Eheschließung aus. So erhielt dieser kirchliche Akt durch staatliche Anordnung zugleich eheschließende Kraft. Doch ist dies zur vollen Geltung in der protestantischen Kirche

[1]) J. Köstlin, Luthers Leben und Werke, 2, S. 64.
[2]) Joh. Gerhard, Loci theologici, XXVI c. 3.
[3]) J. Spener, Theol. Bedenken, 1713, S. 566.

ganz allgemein erst im achtzehnten Jahrhundert gekommen. Und da nun in diesem Gesamtakt das kirchliche Handeln der länger dauernde und ausdrucksvollere Teil war, so trat die Konsenserklärung der Nupturienten in ihrer Bedeutung als eheschließend zurück, das Handeln des Geistlichen wurde die Hauptsache, und er selbst wurde als der betrachtet, welcher die Ehe schließe und ihre Rechtskraft begründe. Als dann das Preußische Gesetz vom 9. März 1874 und das Personenstandsgesetz vom 6. Februar 1875 die beiden Akte wieder trennte, blieb der Name Trauung an dem kirchlichen Akte haften, während er ursprünglich dem bürgerlichen Akte, der eigentlichen Eheschließung, zukommt; man redet daher auch wohl von bürgerlicher Trauung, der Eheschließung, und von kirchlicher Trauung, der Einsegnung. Obwohl dies ungenau ist, kann man sich diese Bezeichnung für das kirchliche Handeln wohl gefallen lassen, denn auch Wörter haben ihre Geschichte, man wird sich indes erinnern, daß die Vereinigung der beiden Akte und ihr gemeinsamer Name Trauung auch in den Köpfen vieler Evangelischen eine arge Verwirrung über das Wesen der Eheschließung, ja der Ehe selbst hervorgerufen haben, wie Schriften und Synodalverhandlungen, die sich an jenes Reichsgesetz knüpften, beweisen, und auch wohl noch hervorrufen.

3. Das Personenstandsgesetz hatte also, wie gesagt, den Akt der Eheschließung von der kirchlichen Einsegnung wieder getrennt und als besondere Handlung geordnet. Damit war die früher dem Geistlichen staatlich übertragene Vollmacht zurückgenommen, und der kirchliche Akt wurde wieder wie ehemals die Einsegnung der geschlossenen Ehe, der als religiöse Ergänzung hinzutrat.

Die Vorschriften des Personenstandsgesetzes gingen dann mit einigen Modifikationen in das Bürgerliche Gesetzbuch über, so daß wir es jetzt nur mit dem letzteren zu tun haben. Nach ihm (§ 1317. 1318) wird die Ehe dadurch geschlossen, daß die Verlobten vor einem Standesbeamten persönlich und bei gleichzeitiger Anwesenheit in Gegenwart von zwei Zeugen auf an sie dahin gerichtete Fragen erklären, die Ehe mit-

einander eingehen zu wollen. Der Standesbeamte hat dann auszusprechen (pronuntiare), daß sie kraft des Bürgerlichen Gesetzbuchs nunmehr rechtmäßig verbundene Eheleute seien. Diese Erklärung des Standesbeamten hat keine eheschließende Kraft, sondern den Sinn amtlicher Beglaubigung. Consensus facit nuptias. Das Personenstandsgesetz hatte bestimmt, daß die Willenserklärung der Verlobten und die Erklärung des Standesbeamten die Ehe begründen; das letztere ließ man im Bürgerlichen Gesetzbuch fallen, um der römischen Kirche Rechnung zu tragen.

4. In dem Vorstehenden sind die Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuchs über Eheschließung und Ehescheidung und Wiederverheiratung wenn auch nur summarisch, doch ausreichend genug gegeben, um zu beurteilen, ob sie in das der Kirche allein zuständige Gebiet hinübergreifen, und Gewalt antun, ob ihre Befolgung demnach die betreffenden Personen in Konflikt mit ihren kirchlichen Pflichten bringt oder nicht. Wäre das erstere der Fall, so würde, wer sich im Gewissen durch die Vorschriften seiner Kirche gebunden fühlt, die staatlichen Vorschriften nicht erfüllen können.

Für die evangelische Kirche, die uns hier allein angeht, ist dies auf das bestimmteste zu verneinen.[1])

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß das Bürgerliche Gesetzbuch selbst es zurückweist, in das kirchliche Gebiet übergreifen zu wollen. Die ursprüngliche Überschrift des betreffenden Abschnitts „Ehe“ änderte man in „bürgerliche Ehe“ und fügte einen besonderen Titel in § 1588 hinzu: „die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe werden durch die Vorschriften dieses Abschnitts nicht berührt,“ womit eben der Gesetzgeber seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß seine Vorschriften damit nicht in Widerspruch stehn oder stehn sollen.

Was insbesondere die evangelische Kirche betrifft, so erinnern wir uns hier der schon angeführten Aussprüche Luthers.

---

[1]) Für die römische Kirche vergleiche man in betreff der Ehescheidung H. Dernburg, Das bürgerliche Recht des Deutschen Reiches und Preußens. Bd. 4, 1903, S. 97, Anm. 3.

Er wies die Ehe in die bürgerliche Rechtssphäre und überließ ihre Ordnung der Obrigkeit, nur daß diese nichts ordne, was wider das Evangelium ist. Ja er warnte die Pfarrer, sich in dergleichen Sachen zu mischen, denn er besorge, der Hund möchte an den Läpplein lernen Leder fressen, und [sie] in guter Meinung verführet werden, bis sie zuletzt wieder aus dem Evangelium in eitel weltliche Händel fielen. Diese seine Auffassung, die er wiederholt auch im Traubüchlein selbst zum klaren Ausdruck bringt, wurde von allen Reformatoren geteilt und fand ihren symbolischen Ausdruck in dem den Schmalkaldischen Artikeln angehängten Tractatus de potestate et primatu Papae § 77 ff. (Hase). Dieser Traktat besagt, daß die Jurisdiktion in Ehesachen, die das kanonische Recht zum forum ecclesiasticum ziehe, von den Bischöfen aus weltlicher Macht okkupiert sei, während sie früher der weltlichen Obrigkeit zugestanden habe, daß die Bischöfe und der Papst unbillige und gewissenbeschwerende Satzungen gemacht und danach verfahren hätten, und daß aus diesen Gründen die weltliche Obrigkeit andere Satzungen zu geben und in ihren Gerichten zu handhaben schuldig sei. Er weist also die Ehesachen ins Gebiet der bürgerlichen Rechtsordnung und Rechtsprechung. Hinschius und Friedberg ziehen daraus den Schluß, daß es ein kirchliches protestantisches Eherecht nicht gebe,[1]) Scheurl lehrt, daß das Eherecht seiner wahren Natur nach nicht Kirchenrecht sein kann, sondern bürgerliches Recht sein muß;[2]) und stets hat der Grundsatz jenes Traktats in den protestantischen Kirchen in unangefochtener Geltung und Übung gestanden.

Hienach kann es für die evangelische Kirche keinem Zweifel unterliegen, daß sie die Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuchs anzuerkennen und ihr Handeln danach einzurichten habe. Zunächst in betreff der Eheschließung, nicht deshalb, weil sie eine kirchliche Eheschließung nicht erzwingen kann, sondern weil

---

[1]) Auch die Juristen des Reformationszeitalters zogen diesen Schluß; sie lehrten fortan in den Universitätsvorlesungen das Eherecht als Teil der Pandektenvorlesung; der Dekretalenvorlesung blieb nur der Prozeß.

[2]) A. v. Scheurl, Das gemeine deutsche Eherecht. 1882. § 3, S. 14 ff.

sie darüber aus Gottes Wort nichts entnehmen kann, was sie der bürgerlichen Trauung entgegensetzen könnte oder müßte, sondern eben nach Gottes Wort, das der Obrigkeit auf dem ihr zuständigen Gebiete gehorsam zu sein gebeut, und weil sie anerkennen muß, daß der Staat auf eine bürgerliche Eheschließung nicht verzichten kann, vielmehr genötigt ist, sie seinerseits zu handhaben und die der Kirche früher erteilte Vollmacht zurückzunehmen. „Zulässig konnte eine solche Vollmacht — sagt der Kommissionsbericht des Preußischen Herrenhauses über das Personenstandsgesetz von 1874 — überhaupt eigentlich nur in einem Staate sein, wo und solange nur eine Kirche bestand; es ist aber eine der härtesten Maßregeln intoleranter Staatsregierungen, Andersgläubige zu zwingen, durch Geistliche einer anderen, wohl gar feindlichen Konfession, ihre Ehe schließen und sich trauen zu lassen. Andererseits sind Geburt, Ehe und Tod die Bedingung und Voraussetzung aller oder doch der meisten bürgerlichen und staatlichen Rechte, die der Staat nicht von einer religiösen Handlung abhängig machen kann." Mit diesen Worten ist nicht nur die Rechtfertigung, sondern die Notwendigkeit dieser Maßregel ausgesprochen. Für die evangelische Kirche ist daher jede bürgerlich geschlossene Ehe auch kirchlich gültig; in der hannoverschen Landessynode begründete ein hervorragendes Mitglied sein Votum für § 1 des Kirchengesetzes damit, „weil darin völlig klar und auf eine der Mißdeutung nicht fähige Weise ausgesprochen sei, daß die evangelische Kirche den Unterschied zwischen matrimonium ratum und matrimonium legitimum nicht kenne, und daß die kirchliche Trauung fortan keine Eheschließung sei." Ebensowenig hat die Kirche Veranlassung in betreff der Ehescheidung ein dem Bürgerlichen Gesetzbuch widersprechendes Gesetz für ihre eigene Praxis aufzustellen, obwohl sie hier glaubt, sich auf göttliche Gebote stützen zu müssen; denn was es mit diesen schriftmäßigen Gründen auf sich habe, hat die obige Darlegung zu zeigen versucht. Man kann sich geneigt fühlen zu behaupten, daß das Bürgerliche Gesetzbuch schriftgemäßer ist als alle bisherige Exegese und Praxis, die sich auf Christus

für die Ehescheidung beruft, denn es geht von dem Prinzip der Unlöslichkeit der Ehe aus. „Da die Ehe nach ihrem Begriff und Wesen unlöslich, deren Scheidung daher stets etwas Anomales ist, so verdient die Scheidung, wenn auch nicht zu entbehren, doch keine Begünstigung. Für eine strengere Gestaltung des Scheidungsrechtes sprechen vom staatlichen Standpunkt aus die gewichtigsten Gründe.“ [1]) Das Gesetzbuch beschränkt daher die Scheidung auf die notwendigsten Fälle und läßt sie nur zu, wo das Festhalten in der Ehe schlimmere sittliche Folgen erzeugen muß, „damit nicht, wie Luther sagt, des Unrats noch mehr werde.“

Vielmehr hatte die Kirche Ursache, dem Reichsgesetze von 1875, das die sog. Ziviltrauung einführte, und jetzt dem Bürgerlichen Gesetzbuch dankbar zu sein für den Gewinn, der ihr daraus für ihr eigenes Handeln erwachsen ist. Während der Geistliche früher im Auftrage des Staates alle Ehen zu schließen hatte, da eine andere Eheschließungsform nicht existierte, und dabei die Verantwortung zu tragen hatte für die Erfüllung der oft nur allzu verwickelten staatlichen Vorschriften, war er fortan dieser außerkirchlichen Sorgen enthoben und blieb nur gebunden an die Vorschriften seiner Kirche; diese aber gewann die Freiheit und auch die Pflicht, für ihr Handeln lediglich kirchliche Gesichtspunkte gelten zu lassen, die nicht auf juristischem, sondern auf religiös-sittlichem Gebiete liegen, und ihrerseits festzusetzen, welchen Ehen sie danach ihren Segen erteilen könne und, „so sie es begehren,“ zu erteilen schuldig ist, welchen sie ihn versagen müsse. Freilich kann sie nur eine ohne ihr Zutun bereits geschlossene Ehe segnen; für die noch zu schließende geschieht Fürbitte, und zwar beim kirchlichen Aufgebot. Dieses Aufgebot hat nach § 1316 des Bürgerlichen Gesetzbuchs seine rechtliche Bedeutung, die Möglichkeit einer Einsage gegen die beabsichtigte Eheschließung zu bieten, für die Kirche zwar verloren, aber als Fürbitte und Verkündigung vor der Gemeinde seine alte Bedeutung behalten.

---

[1]) Motive zu dem Entwurfe des Bürgerlichen Gesetzbuches, Bd. 4, S. 562 ff.

5. Trotz dieser der Kirche gewordenen Freiheit stieß das oft erwähnte Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 (das Preußische von 1874 kann außer acht bleiben) über die bürgerliche Eheschließung in kirchlichen Kreisen vielfach auf Mißtrauen und lebhaften Widerspruch, der deutlich zutage trat, als die infolge jenes Gesetzes notwendigen Änderungen in den bisherigen Formen der kirchlichen Handlung vorzunehmen die Kirchenregierungen sich anschickten, sei es durch kirchenregimentliche Erlasse, sei es durch Kirchengesetze. Dieser Widerspruch richtete sich vorzugsweise gegen Änderungen im Trauungsformular und gegen die Trauung bei Wiederverheiratung geschiedener Personen. In den Hannoverschen Landessynoden von 1874 und 1875 wurde er mit großer Erregtheit, in anderen Landeskirchen weniger lebhaft geltend gemacht. Zu beachten bleibt aber dabei, daß dieser Streit gegenüber dem Reichsgesetze von 1875 geführt wurde; es ist anzunehmen, daß man dem Bürgerlichen Gesetzbuch gegenüber, welches zugleich auch die Ehescheidung ordnet, weniger erregt gewesen wäre.

Erklärlich war jener Widerstand. Das Gesetz über die Ziviltrauung traf die meisten unvorbereitet; dazu kam die Schwierigkeit der Materie. Daß somit bei vielen Unklarheit über die Sache herrschte, war natürlich. Sodann fürchteten manche ernst gesinnte Gemüter eine Verwirrung der Gewissen, wenn man an dem kirchlich Hergebrachten rüttele. Die Geistlichen aber hatten sich auf Grund des von ihnen bisher gebrauchten Trauformulars in die Anschauung hineingelebt, daß sie es seien, welche die Ehe schlössen, und sahen darin ein Attribut ihres Amtes, das aufzugeben und sich auf die Einsegnung einer bereits geschlossenen Ehe zu beschränken ihnen begreiflicherweise schmerzlich war; sahen darin auch wohl eine Schmälerung ihres Ansehens. Der konservative Sinn, der jeder Kirche innewohnt, hatte zu einer Überschätzung der traditiones humanae geführt, die zäh am Gewohnten festhielt. In der Frage der Trauung geschiedener Personen fürchtete man das Eindringen der laxen Vorschriften des Preußischen Allgemeinen Landrechts. Vor allem aber, obwohl die Grund-

säße der Schmalkaldischen Artikel mit Worten anerkannt wurden, konnte man sich von der Vorstellung nicht lossagen, daß die Ehe ein kirchliches Institut, nach römischer Weise ein negotium ecclesiasticum sei, für das die Kirche Gesetze zu geben, demnach auch zu bestimmen habe, welche Ehen geschlossen werden dürften, statt sie bloß unter den religiös-sittlichen Gesichtspunkt zu stellen. So kam viel zusammen, was im Wege stand, entschlossen die für die Kirche allein maßgebenden und unveräußerlichen Konsequenzen zu ziehen. Diese Halbheit wirkte auf die Kirchengesetze ein, welchen wir uns jetzt zuwenden.

---

3. Die Kirchengesetze über die kirchliche Trauung.

Das Personenstandsgesetz von 1875, welches die Eheschließung staatlich ordnete, machte Änderungen der bis dahin üblichen kirchlichen Handlung, welche ja mit der kirchlichen Segnung die Eheschließung verband, nötig. Diese Änderungen wurden im Laufe der folgenden Jahre in den evangelischen Landeskirchen je nach der Verfassung durch Kirchengesetze oder kirchenregimentliche Erlasse getroffen. Ihre Zahl beträgt ein Viertelhundert, doch ist es nicht möglich, aber auch überflüssig, sie alle einer Betrachtung zu unterziehen; ich beschränke mich auf das Hannoversche vom 6. Juli 1876 und das für die evangelische Landeskirche Preußens vom 27. Juli 1880.

1. Zu den Kirchengesetzen gehört auch die damit verknüpfte Trauungsliturgie. Sie liegt unserem Zwecke ferner, doch mag es gestattet sein, einen kurzen Blick auf die Hannoversche zu werfen, da in den Verhandlungen über sie der eben angedeutete Standpunkt mit großer Erregtheit zutage trat.

Ein einheitliches Trauformular gab es in der Hannoverschen Landeskirche nicht. Einige Landesteile entbehrten überhaupt einer kirchenordnungsmäßigen Liturgie. Nur im Gebiete der Kalenberger und Lüneburger KO. waren deren Formen im allgemeinen in Gebrauch, aber nur in wenigen Gemeinden

wörtlich. Manche Geistliche hatten die dort stehende Form, welche die Eheschließung und das Gelöbnis verband, in zwei Fragen zerlegt, in die Eheschließungsfrage nach Luthers Traubüchlein und die Gelöbnisfrage, die dieses Büchlein nicht enthält; andere hatten anders geändert. Wieder andere hatten sich an neuere Privatagenden angeschlossen, andere sich ein eigenes gebildet. Manche hatten bei Versetzungen das ihnen gewohnte Formular in die neue Gemeinde ohne Rücksicht auf das bis dahin dort übliche mit hinübergenommen. Von einem Rechte der Gemeinden auf eine bestimmte Form konnte also keine Rede sein. Die Kirchenregierung verlangte daher für die Landeskirche ein einheitliches Formular, und zwar ein solches, welches die Gültigkeit der bürgerlichen Eheschließung nicht in Zweifel stellte oder zu stellen schien, sie auch rechtlich nicht ergänzte. Sie legte daher der Landessynode von 1875 einen Entwurf vor, den diese selbst in außerordentlicher Tagung von 1874 redigiert hatte. Dem letzteren Zwecke sollte ein Proömium, das etwa der Lauenburger KO. entlehnt war, dienen: „Damit ihr nun allhie vor Gott und seiner heiligen christlichen Kirche das Gelübde einer christlichen Ehe ableget, zu empfangen im Namen des Herrn Bestätigung und Segen der Kirche, tretet herzu.“ Die Landessynode änderte: „Es sind hier gegenwärtig N. N. und N. N., die ordentlicherweise ihre Ehe . . . rechtsgültig geschlossen haben und . . . nunmehr im Namen des dreieinigen Gottes sich wollen trauen lassen.“ Das Wort trauen wollte man eben gerettet wissen; welchen Begriff man freilich mit dem Worte verband, blieb unklar. Übrigens wurde dies Proömium durch das Kirchengesetz vom 23. Oktober 1894 für nicht mehr bindend erklärt. — Über die früher sog. Kopulationsfrage wurde in der Versammlung lange und in einer Weise debattiert, daß ihr der Präsident des Landeskonsistoriums, Lichtenberg, den Vorwurf der Silbenstecherei nicht ersparen konnte. Es genügt, hier das Resultat zu verzeichnen: N. N., ich frage Euch an Gottes Statt: Wollet Ihr gegenwärtige N. N. als Euer eheliches Gemahl haben, mit ihr nach Gottes Befehl und Willen zu leben . . .? Ist solches

Eures Herzens Wille und Meinung, so bekennet's allhie vor Gott und seiner heiligen Kirche und sprechet Ja. — Hierauf lasse der Geistliche sie einer [einen] dem andern die Trauringe geben, füge beider rechte Hände zusammen und spreche: Was Gott u. s. w. Dann spreche er vor allen: Weil denn diese gegenwärtigen Personen N. N. und N. N. einander zur Ehe begehret und allhie . . . sich als christliche Eheleute bekannt, sich auch darauf die Hände gegeben haben, so spreche ich als verordneter Diener der Kirche sie zusammen im Namen Gottes des Vaters . . . Amen.

Heute, wo wir den Wandel unbefangener ansehen und diesen Fragen ruhiger gegenüberstehn, ist uns die Erregtheit jener Zeit etwas befremdlich, und wenn man jetzt eine Trauungsliturgie entwerfen wollte, so ist kaum zu bezweifeln, daß man sie durch Ausscheidung derjenigen Teile, welche ehemals der Eheschließung dienten und jetzt den Schein der Unwahrheit an sich tragen, kirchlicher und erbaulicher gestalten würde, als es damals geschehen ist. Und es wäre, gerade im Anschluß an die Lüneburger und Kalenberger KO., nicht so schwer gewesen.

2. Die Kirchengesetze selbst sind für uns hier wichtiger. Ehe wir uns mit dem Hannoverschen und Preußischen beschäftigen, will ich hier die betreffenden Paragraphen des Kirchengesetzes der Braunschweigischen Landeskirche vom 8. September 1875 anführen; es ist eines der ältesten und zeichnet sich durch Kürze und Klarheit aus. Jene Paragraphen lauten:

§ 4. Die kirchliche Trauung, welche erst vorgenommen werden darf, wenn die Eheleute die von dem Standesbeamten ausgestellte Bescheinigung über die erfolgte Eheschließung (Reichsgesetz vom 6. Februar 1875) beigebracht haben, ist möglichst unmittelbar nach der bürgerlichen Eheschließung zu vollziehen.

§. 5. Die kirchliche Trauung ist zu versagen:

1. wenn nicht beide Eheschließenden der christlichen Kirche angehören,
2. wenn die geschlossene Ehe dem Evangelio zuwider ist,

3. wenn nach den besonderen Umständen des Falles die Segnung als entwürdigt angesehen werden müßte.

   Hinzugefügt ist durch das Kirchengesetz vom 27. Februar 1889:

4. bei gemischten Ehen, vor deren Eingehung der evangelische Mann die Erziehung der Kinder in einer nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat.

§ 6. Bis zum Erlaß eines Kirchengesetzes über die kirchlichen Ehehindernisse hat unser Herzogliches Konsistorium zu entscheiden, ob die Trauung deshalb, weil die Ehe dem Evangelio zuwider ist, versagt werden müsse (§ 5, Nro. 2).

Der betreffende Geistliche hat jeden ihm bedenklich scheinenden Fall Unserem Herzoglichen Konsistorio zur Entscheidung vorzulegen.

Gegen diese Entscheidung . . . steht sowohl dem Beteiligten wie dem Geistlichen ein Rekurs an Uns zu. —

Die Braunschweigische Landeskirche ist mit diesem Gesetze gut gefahren.

3. Den Vorzug der Einfachheit und glücklichen Fassung besitzt das Hannoversche Kirchengesetz betr. die kirchliche Trauung in der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Hannover vom 6. Juli 1876 nicht. In wesentlichen Punkten schließt sich ihm das Kirchengesetz betr. die Trauungsordnung für die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens vom 27. Juli 1880 zum Teil wörtlich an. Die hier in Frage kommenden Paragraphen lauten:

Hannoversches Kirchengesetz 6. Juli 1876.[1])	Preußisches Kirchengesetz 27. Juli 1880.
§ 1. Die kirchliche Trauung hat die rechtsgültig geschlossene Ehe zur Voraussetzung. Sie soll der bürgerlichen Ehe-	§ 1. Die Trauung hat die nach dem bürgerlichen Recht erfolgte Eheschließung zur Voraussetzung.

[1]) Die hier ausgelassenen Paragraphen des Hannoverschen Kirchengesetzes betreffen § 2 die Zuständigkeit des Geistlichen, § 3 das kirchliche Aufgebot, § 6—10 die Pflichten der Kirchenmitglieder in bezug

schließung möglichst unmittelbar folgen und ist nach Anweisung der Anlage [Trauungsliturgie] vorzunehmen.

Als Nachweis dafür dient die vom Standesbeamten in Gemäßheit des § 54 des Reichsgesetzes vom 6. Februar 1875 über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung auszustellende Bescheinigung.

Die Trauung soll der bürgerlichen Eheschließung möglichst ohne Verzug nachfolgen.

§ 11. Die Trauung ist nicht statthaft, wenn nicht wenigstens der eine Teil der evangelischen Kirchengemeinschaft angehört.

§ 4. Die Trauung findet statt bei allen nach dem Reichsgesetze vom 6. Februar 1875, betreffend die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung, zulässigen Ehen mit Ausnahme

1. der Ehen, welche mit einem Nichtchristen geschlossen sind;
2. der Ehen, welche gegen den Willen des ehelichen Vaters und, falls dieser verstorben ist, sowie bei unehelichen Kindern, gegen den Willen der Mutter eingegangen sind, sofern nicht von den zu-

§ 12. Die Trauung findet statt bei allen nach dem bürgerlichen Recht zulässigen Ehen, jedoch sind ausgenommen:

1. Ehen zwischen Christen und Nichtchristen;

[2.] fehlt.

---

auf die kirchliche Trauung und Mittel, um die Erhaltung der kirchlichen Pflicht zu sichern, § 11. 12 regeln das Verfahren. — Ähnlich das Preußische Gesetz, doch handelt in Preußen über die kirchlichen Pflichten ein besonderes Kirchengesetz betr. die Verletzung kirchlicher Pflichten in Bezug auf Taufe, Konfirmation und Trauung vom 30. Juli 1880.

ständigen Organen erkannt wird, daß die Einwilligung aus sittlich unzureichenden[1]) Gründen versagt wird;

3. der Ehen Geschiedener, wenn deren Schließung von den zuständigen Organen auf dem Grunde des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen[2]) als sündhaft erklärt wird;

4. der Ehen solcher Personen, welchen als Verächtern des christlichen Glaubens oder wegen lasterhaften Wandels oder wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe[3]) oder wegen ihres Verhaltens bezüglich der Eingehung der Ehe der Segen der Trauung ohne Ärgernis nicht erteilt werden kann..

§ 5. Der Geistliche, bei welchem die Trauung nachgesucht wird, ist verpflichtet, die Entscheidung darüber, ob eine Ehe vorliegt, deren Trauung

2. wie Hannover 3.

3. wie Hannover 4.

4. Gemischte Ehen, vor deren Eingehung der evangelische Teil die Erziehung sämtlicher Kinder in der römisch-katholischen oder in einer anderen nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat.

§ 13. Der Geistliche, welcher auf Grund der §§ 11 und 12, Nr. 1, 3 und 4 die Trauung ablehnt, ist auf Verlangen der Beteiligten verpflichtet, die Ent-

---

[1]) Die Vorlage der Hannoverschen Kirchenregierung hatte den starken Ausdruck „aus sittlich verwerflichen Gründen."

[2]) Die Worte: „nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen" hat die Hannoversche Landessynode hinzugefügt.

[3]) Die Worte: „oder wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe" und in § 5, 2. „nach Inhalt des Scheidungsurteils" hat die Hannoversche Landessynode hinzugesetzt.

nach § 4 unstatthaft sein würde, herbeizuführen, wenn eine der zur Trauung sich meldenden Personen bereits früher in einer richterlich geschiedenen Ehe gestanden hat, falls entweder

1. die Scheidung aus anderen Gründen als Ehebruch oder böslicher Verlassung erfolgt ist und der andere Teil noch lebt, auch sich nicht wieder verheiratet hat, oder
2. die Scheidung nach Inhalt des Scheidungsurteils durch ihr Verschulden herbeigeführt ist, vorausgesetzt, daß seit der Rechtskraft des Scheidungsurteils drei Jahre noch nicht verflossen sind.

Im übrigen kann die Entscheidung, ob einer der Fälle des § 4 vorliegt, sowohl von dem Geistlichen, bei welchem die Trauung nachgesucht wird, als auch von den Eheleuten, von welchen sie nachgesucht wird, beantragt werden.

§ 11. Es erfolgt die Entscheidung:

1. über Unstatthaftigkeit der Trauung in den Fällen der Nr. 1, 2 und 4 des § 4,
2. über Unwirksamkeit eines elterlichen Widerspruches gegen die Eheschließung (§ 4, Nr. 2),

scheidung des Gemeinde-Kirchenrats, und wenn er auf Grund des § 12, Nr. 2 die Trauung ablehnt, nach Anhörung des Gemeinde-Kirchenrats die Entscheidung des Kreis-Synodalvorstandes über die Zulässigkeit der Trauung herbeizuführen.

Gegen die Entscheidung des Gemeinde-Kirchenrates in den Fällen der § 11 und 12, Nr. 1, 3 und 4 haben die Beteiligten wie der Geistliche die Beschwerde an den Kreis-Synodalvorstand und in den Fällen des § 12, Nr. 2 gegen die Entscheidung des Kreis-Synodalvorstandes an das Konsistorium, welchem überlassen bleibt, nach Maßgabe der Kirchengemeinde- und Synodalordnung § 68 den Provinzial-Synodalvorstand zuzuziehen.

Konsistorium und Kreis-Synodalvorstand entscheiden in der Beschwerdeinstanz endgültig.

3. über Abweisung vom heiligen Abendmahl oder der Taufpatenschaft in den Fällen des § 10,
   nach Anhörung des Kirchenvorstandes durch den Ausschuß der Bezirkssynode,
4. die Entscheidung über Unstatthaftigkeit der Trauung in den Fällen der Nr. 3 des § 4 nach Anhörung des Kirchenvorstandes durch das Landeskonsistorium unter Mitwirkung des Ausschusses der Landessynode.

Sehen wir die Kirchengesetze näher an.

a) Es ist selbstverständlich, daß die Kirche ihre Segnung nur ihren Gliedern erteilt und daß sie ihre Grenzen wahrt. Somit sind § 4, 1. des Hannoverschen, § 11 und 12, 1. 4. des Preußischen Gesetzes durchaus gerechtfertigt. Das Hannoversche Gesetz wäre danach zu vervollständigen, am besten in Braunschweigscher Fassung; jetzt muß man die Nr. 4 des Preußischen § 11 im Hannoverschen Gesetze künstlich unter § 4, Nr. 4 subsumieren. Die Fälle des Preußischen Gesetzes § 11 und § 12, 1. faßt übrigens das Braunschweigsche Gesetz unter die eine Vorschrift des § 5, 1.

Mit diesen Ehen sind also diejenigen genannt, denen die Kirche als solchen eine Trauung nicht gewähren kann, weil sie außerhalb des Gebietes liegen, auf dem die Kirche ihre Tätigkeit übt. Anders steht es bei den in den nachfolgenden Nummern erwähnten Ehen; sie sind an sich zwar der Einwirkung der Kirche nicht entrückt, geben aber der Kirche Anlaß, sie auf ihren sittlichen Gehalt zu prüfen.

b) Die Nr. 2 des § 4 im Hannoverschen Gesetze ist bedenklich. Luther und die Schmalkaldischen Artikel fordern, um des vierten Gebots willen und besonders um den heim-

lichen und unehrlichen Ehen entgegenzuwirken, denen die kanonische Form Vorschub leistete, zur Eheschließung nachdrücklich „die Einwilligung der Eltern“. Das ist prinzipiell geredet. Die Kirchenordnungen präzisieren das. Die meisten, z. B. die Kalenberger, fordern die elterliche Einwilligung bei unmündigen Kindern, die Lüneburger bis zum vollendeten vierundzwanzigsten, für Mädchen zwanzigsten Jahre, die Goslarsche (1555) bis zum zwanzigsten, resp. achtzehnten Lebensjahre. Das Reichsgesetz von 1875 erforderte sie bis zur Mündigkeit, die damals mit dem vollendeten fünfundzwanzigsten, resp. vierundzwanzigsten Lebensjahre eintrat, ebenso das Bürgerliche Gesetzbuch. Dieses schreibt in § 1705 vor: „Ein eheliches Kind bedarf bis zur Vollendung des einundzwanzigsten Lebensjahres [dem Eintritt der Mündigkeit] zur Eingehung einer Ehe der Einwilligung des Vaters,[1]) ein uneheliches Kind bedarf bis zum gleichen Lebensalter der Einwilligung der Mutter. An die Stelle des Vaters tritt die Mutter, wenn der Vater gestorben ist.“ Wenn nun jetzt das Hannoversche Kirchengesetz für die kirchliche Trauung generell die Einwilligung der Eltern fordert und damit weit über das, was in Kirchenordnungen für die Eheschließung gefordert wird, hinausgeht, so müßten dafür die gewichtigsten Gründe vorliegen. In der Landessynode wies der Geh. Justizrat Dove darauf hin, daß es doch bedenklich sei, die Trauung und damit möglicherweise auch die Eheschließung eines reifen Mannes von den manchmal wunderlichen Anschauungen der Eltern oder der Mutter abhängig zu machen. Noch bedenklicher aber ist die mögliche Abhülfe. Den Mangel der elterlichen Einwilligung kann nämlich der Ausschuß der Bezirkssynode ergänzen, wenn er dahin erkennt, daß die Einwilligung aus sittlich unzureichenden Gründen versagt wird. Das Kind wird also in die Lage versetzt zu beweisen, daß die Eltern aus sittlich unzureichenden Gründen handeln. Glaubt man dadurch die Befolgung des vierten Gebots zu fördern? Auch hier versuchte Dove vergebens, eine Fassung herbeizuführen, die

[1]) Bei Zwiespältigkeit der Eltern geht nämlich der Wille des Vaters vor.

vielmehr die Beweislast den Eltern auferlegte. Freilich wird der hier vom Gesetz angenommene Fall selten oder kaum jemals eintreten, denn einer gegen ihren Willen geschlossenen Ehe die kirchliche Trauung noch zu wehren, haben die Eltern keinen Anlaß und kein Interesse mehr; täten sie es dennoch, so träte an Stelle der Versöhnung dauernde Erbitterung. Und wie soll es bei Mischehen gehalten werden? Soll etwa ein evangelischer Synodalausschuß darüber erkennen, ob römisch-katholische Eltern aus sittlich unzureichenden Gründen handeln? oder sich der „höheren römischen Autorität" unterwerfen? Man handelte weise, als man im Preußischen Kirchengesetze diese Bestimmung des Hannoverschen wegließ.

c) Mit § 4, 3 des Hannoverschen, § 12, 2 des Preußischen Gesetzes kommen wir, wie man damals sagte, zu dem Kernpunkte des ganzen Gesetzes, der Trauung geschiedener Personen. Ob man das jetzt nach Erlaß des Bürgerlichen Gesetzbuches auch noch sagen würde, erscheint wenigstens zweifelhaft.

Diese Bestimmung der beiden Kirchengesetze ist nicht aufrecht zu erhalten.

Auf Grund dieses § 4, 3 argumentiert man folgendermaßen: „Was sündhaft ist, besagt Gottes Wort; nach diesem sind nur Ehebruch und bösliche Verlassung zulässige Scheidungsgründe [?], demnach ist jede Scheidung aus einem anderen Grunde „sündhaft", also [?] jede neue Ehe eines aus einem anderen Grunde geschiedenen Ehegatten „sündhaft", ihr also die kirchliche Trauung zu versagen." Was soll man dazu sagen? Dann bedürfte es für die letzte Entscheidung keiner Instanz, keines Kollegiums „weiser, in der Schrift bewanderter Männer"; nach diesem Rezepte könnte das allenfalls jeder Schreiber besorgen, er brauchte nur in das Scheidungsurteil zu sehen. Aber das Rezept ist grundfalsch. Zunächst der Vordersatz in seiner Allgemeinheit, sodann seine Anwendung. Zunächst ist die Schrift kein Nachschlagebuch für juristische und ethische Fragen. Sodann ist die vermeintlich aus der Schrift gezogene Behauptung mitnichten die Auslegung der evangelischen K i r c h e n, denn eine solche gibt es überhaupt nicht, sondern die von

Gerlach und Genossen vertretene. Für diese Behauptung kann auch die Auslegung und Rechtsprechung der Hannoverschen Partikularkirche nicht geltend gemacht werden, denn eine solche ist autoritativ nirgends zu finden, vielmehr ging und geht die Praxis der Rechtsprechung darüber hinaus; noch weniger kann man sich auf die Preußische Kirche berufen. Auch ist jene Behauptung nicht mit der Absicht des Gesetzgebers zu begründen. Denn in den Kirchengesetzen ist nur ausgesprochen, daß jene beiden Gründe als zweifellose Ehescheidungsgründe,[1]) nicht aber, daß sie allein gelten. Wenn nämlich in § 5, 1. des Hannoverschen Kirchengesetzes vorgeschrieben wird, eine höhere Entscheidung über die Zulässigkeit der Trauung bei der Ehe eines Gatten herbeizuführen, dessen frühere Ehe aus anderen Gründen als Ehebruch und böslicher Verlassung erfolgt, und diese frühere Ehe nicht auch durch Tod oder Wiederverheiratung des anderen Teils aufgelöst ist, so werden damit doch noch andere Scheidungsgründe vorausgesetzt, deren Berechtigung eben geprüft werden soll; ohne diese Voraussetzung hätte § 5, 1. keinen Sinn. Welche Gründe aber neben jenen beiden noch als Scheidungsgründe gelten sollen, sagt das Kirchengesetz nicht. Aus den mehreren Gründen aber, die unzweifelhaft seit der Reformation als ehetrennend gegolten haben, jene zwei als vermeintlich schriftgemäße herauszugreifen und nur sie allein für berechtigt zu erklären, und in diesem Sinne das Gesetz zu interpretieren, ist pure Willkür; eine unbefangene Interpretation des Hannoverschen wie des Preußischen Kirchengesetzes steht dem nicht entgegen, auch die anderen Scheidungsgründe des Bürgerlichen Gesetzbuches im konkreten Falle in Erwägung zu ziehen und gemäß den Schmalkaldischen Artikeln anzuerkennen.

Und nun vergegenwärtige man sich einmal die Folgen, welche eine solche Anwendung des Kirchengesetzes im Gerlachschen Sinne nach sich zöge. Ein unglückliches Weib sucht gegen die Brutalität des Mannes Schutz in der Scheidung; er wird ihr

---

[1]) G. Uhlhorn in Lohmann, Kirchengesetze der evang.-lutherischen Kirche der Provinz Hannover, 1886, 2, S. 294.

gewährt; da winkt ihr die Hoffnung auf ein freundlicheres Los, aber die Kirche sagt: das ist sündhaft, und versagt ihren Segen. Luther wollte das gerade Gegenteil. Oder „warum soll, um Hases Worte zu gebrauchen,[1]) ein Mann, dessen Gemüt und dessen Familienverhältnisse ein Familienleben erfordern, zur tatsächlichen Ehelosigkeit verurteilt sein, weil seine Frau noch lebt, aber unheilbar im Irrenhause, da kein Arzt, aber etwa ein Geistlicher sagt, es wäre doch möglich durch ein Wunder, denn bei Gott ist alles möglich, daß sie wieder zu Verstande käme." Der Mann hat aus Not und in gutem Glauben, recht zu tun oder nicht unrecht zu tun, gehandelt; jetzt heißt's, dein erstes Tun war „sündhaft", dein zweites Tun ist „sündhaft", der Segen der Kirche wird dir versagt. Ist der Mann religiös, so hat er dauernd einen Stachel im Herzen, den schlimmsten, den ein Mensch fühlen kann: unwirksame Reue, denn er kann sich von dieser „Sünde", der zweiten Ehe, nicht lossagen. Meist freilich wird Nichtachtung oder Verachtung der Kirche die Folge sein.

Andererseits würde sich die Kirche, wenn sie jene Argumentation sich zu eigen machte, in einen Widerstreit gegen die staatliche Ordnung setzen, ohne durch das Wort Gottes dazu verpflichtet oder auch berechtigt zu sein. Ja, nach ihr würde auch derjenige Eherichter, welcher in Befolgung seines Amtes und des Gesetzes aus anderen Gründen als aus den zwei genannten, nach anderen auch derjenige, welcher wegen böswilliger Verlassung eine Ehe scheidet, sich einer „Sünde" mitschuldig machen; ebenso der Standesbeamte, welcher einen so geschiedenen Ehegatten bürgerlich traute. Der Staat, unser christlicher Staat, könnte dann zur Durchführung seiner Eheordnung, als die dem Worte Gottes widerspräche, nicht mehr Christen nehmen, er müßte Heiden damit betrauen.

d) Mit § 4, Nr. 4 des Hannoverschen, § 12, Nr. 3 des Preußischen Gesetzes kommen wir zu dem, was der eigentliche

---

[1]) K. v. Hase, Protest. Polemik, 7. Aufl., S. 433.

Kernpunkt des Gesetzes ist, zu der religiös-sittlichen Seite der Ehe; diese zu hüten und zu pflegen ist Aufgabe der Kirche. Sie hat daher zu fragen, ehe sie einer Ehe ihren Segen erteilt, ob nicht bei ihr auf seiten eines oder beider Ehegatten Momente persönlicher Unwürdigkeit vorliegen, welche sie des Segens der Kirche unwürdig machen, und ob die Segnung zum Ärgernis der Kirche gereichen würde, nicht sowohl der einzelnen Kirchengemeinde, sondern nach dem Maße der sittlichen Anforderungen, die die Kirche für die Schließung einer christlichen Ehe stellen muß. Und dies gilt nicht nur für die Einsegnung von Ehen geschiedener Personen, es gilt für jede Ehe. Und dabei ist mit nichten nach Gesetzesvorschriften, die man Jesu in den Mund legt, sondern nach religiös-sittlichen Grundsätzen, über die ein christliches Gewissen nicht in Zweifel ist und für deren Anwendung es nur des christlichen Verständnisses bedarf, zu urteilen, aber auch die Herzenshärtigkeit der Menschen so wenig wie die Nöte des irdischen Daseins außer acht zu lassen. Zu streichen wären allerdings in diesem Absatze die Worte: „wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe". Diese Worte haben eine lange Geschichte, die ich kurz andeuten will. Wenn die Schmalkaldischen Artikel dem unschuldigen Teile die Wiederverheiratung zu wehren für eine ungerechte Tradition erklären, so zog man daraus den Schluß, sie dem schuldigen Teile zu versagen, wandte also auf ihn gleichsam die lebenslängliche Trennung von Tisch und Bett an, doch unter dem Gesichtspunkt der Strafe, setzte ihn aber damit auch all den sittlichen Gefahren aus, welche jene römische Trennung für beide Teile nach sich zog. In den Scheidungsurteilen wurde demnach nicht nur über Schuld oder Unschuld der streitenden Teile, sondern auch über die Befugnis zur Wiederverheiratung eine Bestimmung aufgenommen. Diese letztere war schon früher, dann durch das Reichsgesetz von 1875 und ist durch das Bürgerliche Gesetzbuch aufgehoben. Auch das Hannoversche Kirchengesetz hat in § 5, 2 die ältere Praxis dahin gemildert, daß die Schuld in drei Jahren verjährt sein und dann für die Trauung einer zweiten Ehe kein

Hindernis mehr bilden soll.[1]) Es beschränkt also die Strafe auf eine kurze Karenzzeit, die willkürlich gegriffen ist; man schwankte zwischen zwei oder drei Jahren.

e) Der § 5 des Hannoverschen Kirchengesetzes regelt (in Verbindung mit § 11 und 12) das Verfahren. Danach hat der Geistliche einem wegen Ehebruchs oder böslicher Verlassung des anderen Teils geschiedenen Ehegatten ohne weiteres, dem schuldigen Teil erst drei Jahr nach der Scheidung die Trauung zu gewähren. Sodann schreibt der Paragraph vor, in welchen sonstigen Fällen des § 4 er von vornherein die höhere Entscheidung nachsuchen muß, während der Preußische Paragraph 13 (wie auch das Braunschweigische Kirchengesetz) dem Geistlichen die erste Entscheidung anheimstellt. Jene Vorschrift des Hannoverschen Kirchengesetzes tut einen Eingriff in das Pfarramt. Ist nämlich die kirchliche Trauung nicht mehr Schließung, sondern Segnung der Ehe, so liegt sie auf dem Gebiete der Seelsorge, beziehungsweise der Kirchenzucht. Dies Gebiet ist in erster Linie dem Geistlichen befohlen. Ihm steht das Wort zu Gebote. „Wird die Kirche von Geschiedenen, die sich wiederverehelichen, um ihren Segen angegangen, so muß sie wissen, was zur Lösung der Ehe geführt hat, ob Mangel an Kraft zu sittlichem Gehorsam, oder sündige Eigensucht des Unbekehrten, welche sich dem Gehorsam gegen Gottes Wort entzieht, oder frevelhafte Auflehnung des Gewissenlosen gegen sie. Im ersten Falle kann sie segnen mit schonendem Ernst, im zweiten auch, aber nicht ohne Strafe, im dritten kann sie nur strafen, nicht segnen."[2]) Nur dann also möge der Geistliche die höhere Entscheidung herbeiführen, wenn er zweifelhaft ist oder dahin geführt wird, die Trauung versagen zu müssen. Denn allerdings, die Verantwortlichkeit für eine endgültige Versagung darf ihm nicht auf die Schultern gelegt, auch um der Eheleute willen nicht zugestanden werden. Für

[1]) Vergl. G. Uhlhorn in Lohmann-Uhlhorn-Chalybäus, Die Kirchengesetze der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Hannover, Bd. 2, 1886, S. 296, 12; auch S. 295.

[2]) J. Chr. K. von Hofmann a. a. O. S. 14. — G. Chr. A. von Harleß, Die Ehescheidungsfrage, S. 128 ff.

diese ist die Versagung der Trauung zu bedeutungsvoll, kann auch für die künftige Führung der Ehe von großem Einfluß sein. Die Frage aber lassen beide Kirchengesetze offen, ob, wenn die höhere Entscheidung erfolgt ist, der Geistliche bei seiner persönlichen Ansicht verharren könne, oder da er dann als Diener der Kirche, die in ihrem höheren Organe gesprochen hat, handelt, jener Entscheidung zu folgen habe. Das erstere würde zur Desorganisierung der Kirche führen und für jedes Kirchenglied das Recht sanktionieren, seine eigene Meinung über die Ordnung und Autorität der Kirche zu stellen. Ebenso wenig kann ein Eherichter, der nur die zwei oft genannten Scheidungsgründe oder nur den einen für in der Schrift begründet erachtet, sich weigern, ist er einmal Eherichter, nach dem Gesetze Recht zu sprechen. Man darf den eigenen Konflikt nicht an fremdem Leibe lösen.[1])

f) Durch zweierlei aber könnte das Hannoversche Kirchengesetz, wenn auch vielleicht nur durch Ausführungsbestimmungen, ergänzt werden. Statt der bloßen „Anhörung" sollte dem Kirchenvorstande eine feste Vorschrift über seine Pflicht gegeben werden. Was sie meist vorbringen, geht selten über eine allgemeine Redensart hinaus, um die man sie nicht zu fragen brauchte, und die das nicht vorbringen, um was man sie fragt. — Das zweite wäre, falls der Geistliche gegen die Trauung Bedenken hegt oder gar sie versagen zu müssen glaubt, den Nupturienten, wenn sie es fordern, Gelegenheit zu bieten, ihre Sache persönlich vor dem Superintendenten zu vertreten. Es fehlt ja nicht nur den jüngeren, sondern gottlob auch vielen älteren Geistlichen in dieser Frage die nötige Erfahrung.

---

[1]) Vgl. Lüneburger KO.: In allen aber dergleichen gemeinen, auch anderen seltsamen Fällen, welche schwerlich in gewisse Regeln (certas regulas) gefaßt werden können, sollen alle Umstände fleißig erforscht, erwogen und dahin gesehen werden, daß Ärgernis vermieden, größer Unglück, Gefahr, Sünde und Schande verhütet, und die Gewissen nicht verletzet, sondern gerettet werden. So auch Christliche Ordnung und Befehl Herzog Wolfgangs. Herzberg 1581. (Ausg. 1594. Fol. 31 b.) (Grubenhagensche KO.)

Nach dem hier Vorgebrachten könnte man die einschlägigen Paragraphen des Hannoverschen Kirchengesetzes und entsprechend die des Preußischen etwa so fassen:

§ 4. Die kirchliche Trauung findet bei allen von evangelischen Kirchengliedern nach dem Bürgerlichen Gesetzbuche geschlossenen Ehen statt. Ausgenommen sind jedoch:

1. diejenigen Ehen, welche mit einem Nichtchristen geschlossen sind;
2. diejenigen gemischten Ehen, bei deren Eingehung der evangelische Mann die Erziehung sämtlicher Kinder in einer nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat.

§ 5. Wenn ein Geistlicher, bei dem eine nach § 4 zulässige Trauung nachgesucht wird, sie für bedenklich hält, weil einer der betreffenden Personen oder beiden wegen Verachtung des christlichen Glaubens oder wegen lasterhaften Wandels oder wegen ihres Verhaltens bezüglich der Eingehung dieser Ehe der Segen der Trauung ohne Ärgernis nicht erteilt werden könne, so hat er die Entscheidung des Königlichen Landeskonsistoriums einzuholen.

Vorher ist der Kirchenvorstand anzuhören. Dieser hat sorgfältig und gewissenhaft alle persönlichen und sachlichen Verhältnisse zu prüfen und auch darüber ein Urteil abzugeben, ob die kirchliche Trauung der Gemeinde zum Ärgernis gereichen würde oder nicht. Das Protokoll der Beratung ist dem Landeskonsistorium mit einzusenden. —

Dieser Vorschlag enthält keine Kasuistik. Das soll er auch nicht, will vielmehr die Frage der kirchlichen Trauung dahin verlegen, wohin sie gehört, auf das Gebiet der christlichen Sittlichkeit. Die Weisheit und Gewissenhaftigkeit der Geistlichen und der entscheidenden Instanz wird in jedem einzelnen Falle zu finden wissen, was der Gemeinde frommt und was den Nupturienten oder Ehegatten, mag die Trauung versagt oder gewährt werden, zum Segen gereicht.

Es wäre mehr als ein unerwünschter Zustand, es stände schlimm um die Ehe in der evangelischen Christenheit, wenn

in diesem wichtigsten Grundverhältnisse aller menschlichen Gemeinschaft Staat und Kirche in ihrem Handeln auseinandergingen, wenn es eine bürgerliche und davon verschieden eine kirchliche Sittlichkeit gäbe, wenn, was der Staat auf dem ihm eigenen Gebiete durch sein Gesetz sanktionierte, von der Kirche als sündhaft bezeichnet würde, ohne daß klare Schriftworte oder das christliche Gewissen es als unsittlich erweisen oder zurückweisen. Nach meiner Überzeugung sind die Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches über Eheschließung und Ehescheidung so sehr von christlichem Geiste getragen, daß die Kirche, zumal ihrer eigenen Zerfahrenheit und dem Wirrwarr widersprechender, subjektiver Meinungen gegenüber, sie als klare und sichere Grundlage für ihr eigenes Handeln nur dankbar begrüßen kann.

Sommer, Chr., **Die Ehe** nach der Lehre des römischen Katechismus dargestellt und beurteilt. 1900. 2,80 M. (Beiträge zur Förderung christl. Theol. IV, 6.)

Verfasser behandelt die Einsetzung der Ehe, Wesen und Zweck der Ehe, die Ehe als Sakrament, Enthaltung von der Ehe, Ehescheidung. Wir lernen kennen den diametralen Gegensatz über die Auffassung der Ehe innerhalb der katholischen und der evangelischen Kirche. Schlagend weist der Verfasser die Unhaltbarkeit des katholischen Standpunktes nach, wonach die Ehe einerseits als Sakrament gefaßt, andrerseits den Priestern verboten wird In geschickter Weise werden die betreffenden Bibelstellen benutzt, um festzustellen, daß die katholische Kirche einen andern Geist hat als den Geist des Evangeliums.

Theol. Anzeiger.

Fähndrich, E. W., **Die kirchliche Trauung eine Pflicht.** Bemerkungen zu § 82 des Reichs-Zivil-Ehegesetzes. 1878. 80 Pf.

Lohoff, J. M., **Die Behandlung der gemischten Ehen.** Die Praxis der römischen Kirche und die durch dieselbe veranlaßten Notwehr-Maßregeln der ev. Kirche Westfalens. 1873. 20 Pf.

Oertzen-Leppin, H. von, **Zeugnisse gegen die obligatorische Zivilehe** und für die Freiheit christlicher Eheschließung. 1882. (ſt. 80 Pf.) 20 Pf.

Scriba, Otto, **Die Kirchenzucht** in der evangelischen Kirche. Ein Konferenzvortrag. 1893. 50 Pf.

Die Kirchenzucht, diese für die Gegenwart besonders wichtige Frage, wird hier in schriftgemäßer, klarer, besonnener und praktischer Weise im Sinne der Selbsterhaltung der Gemeinde zur Wahrung ihrer Ehre und zur Bewahrung ihrer Glieder vor der Sünde behandelt und nach ihrer Berechtigung und Notwendigkeit gegenüber dem Massenabfall und der offenen Kirchenfeindschaft unserer Tage überzeugend dargelegt und gefordert.

Liter. Bericht.

Mit tiefem sittlichem Ernst und aus der Erfahrung der Gemeindearbeit gibt der Verfasser die Grundgedanken einer wahrhaft evangelischen Kirchenzucht an, die weise und liebevoll in dem pädagogischen Ziel der Heilung den Hauptzweck derselben erkennen lassen, weshalb denn zu den Mitteln in erster Reihe Predigt, Fürbitte, seelsorgerliche Beratung und erst in zweiter Ausschließung erscheinen, während die Verweigerung der Beerdigung als solches verworfen wird. Das treffliche Büchlein mit seinen kleinen Thesen sei Geistlichen und deren Konferenzen bestens empfohlen.

Monatsblatt für Innere Mission.